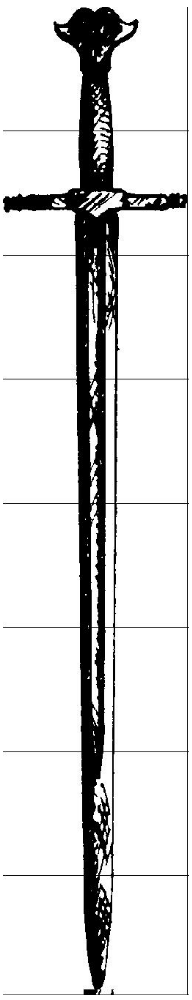
ISSN 0326-6117

GLADIUS

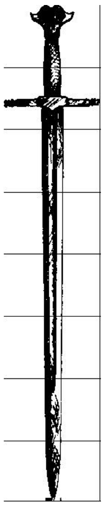
" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



ÍNDICE GENERAL
DE LOS 36 NÚMEROS

36





GLADIUS

AÑO 12 - Nº 36
15 de Agosto de 1996
ASUNCIÓN DE LA VIRGEN

Correspondencia a: FUNDACIÓN GLADIUS
C. C. 376 (1000) Correo Central,
Buenos Aires, República Argentina

- Los artículos que llevan firmas no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsa-bilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL
Nº 322.769

ÍNDICE

Editorial

EL ESPECTADOR, EL JUGADOR Y EL TESTIGO

UN peregrino entró a una Iglesia para rezar y se acercó a las imágenes sagradas, como quien se acerca a una ventana entre lo natural y lo sobrenatural, tratando de olvidarse de las preocupaciones humanas: quería llegar a lo invisible, no por el rechazo de lo visible, sino por el descubrimiento de lo invisible en lo visible. Partiendo de la mirada sensible, no se quedó en la superficie de las imágenes, sino que se elevó primero a la visión intelectual, descubriendo el mundo de las esencias, y luego a la visión espiritual, que alcanzó cuando el cora-zón purificado pudo ver a Dios. Al mismo tiempo, ingresó en el Templo un grupo de espectadores acompañados de fotógrafos. Mientras se es-cuchaba la voz del guía que les explicaba el valor artístico de las imá-genes en sí mismas, los turistas lamían helados, y se retiraron preguntando por el valor de los candelabros.

()

EL ESPECTADOR

Gueydan de Roussel [*dice que cuando un pueblo pierde la Fe en Dios y abandona su Misión, que es su ideal de vida en común, deja de ser protagonista y se transforma en espectador. La Fe queda reemplazada por la política. La sociedad se funda en el interés material y se or-ganiza*

] *Verdad y Mitos*, Gladius, Buenos Aires, 1987.

un juego político que no está ordenado a ningún fin, ni misión, ni bien, y que da la ilusión más completa de libertad. La Terrible Tra-gedia del pasaje de la política normal a la política-juego está caracterizado por la burla y la risa. Todo es motivo de mofa: el Patriotismo, la familia, el matrimonio, los maestros, los próceres, la religión, la autori-dad paterna, la fidelidad, la honestidad. Cristo amenaza a los burladores del destino de un Pueblo: "¡Ay de los que ríen, porque llorarán!" (Lc 6, 25). Un pueblo desmovilizado, de espectadores se divide en clases y partidos y se levanta el telón de la política-espectáculo, donde el gobernante que conducía al pueblo a su fin es reemplazado por el Jugador prestigitador.

()

EL JUGADOR

El Jugador es un histrión, un escamoteador, el creador de un mundo ilusorio, no es responsable ante Dios como el verdadero gobernante, sino ante la opinión pública de los espectadores. Es el encargado de mantener las reglas del juego. Este personaje dividido se parece al juglar, principal "arcano" del tarot. Abre el juego de los 22 arcanos ma-yores y distribuye los arcanos menores: oros, copas, espadas y bastos.

La política se vuelve cosa de magia y azar, de habilidad y destre-za, de secreto y sorpresa, de impostura y de mentira. El pálpito reem-plaza a la inspiración. La figura del jugador está relacionada también con la del bufón, el enano y el payaso.

El bufón revela la dualidad de cada ser, en este caso de los espec-tadores. En las épocas normales se lo ve en los cortejos de los grandes personajes. Pero ya había advertido Quevedo, en Los Sueños*, que en épocas de decadencia, cuando la posesión de un bufón se transforma en un símbolo de* status *que nos permite reconocer al duque en cuanto duque solamente porque tiene en su cortejo a un bufón, que en ese caso, el duque es un bufón y el bufón*

***Espolio*, El Greco (hacia 1584-1587)**

es un duque. ¿Qué diría de nuestros políticos actuales, yendo a los programas cómicos para poder aumentar su rating*, confundiéndose con la farándula? El bufón que expresa en tonos graves cosas anodinas y en tono de burla cosas graves, es el reflejo de una sociedad de espectadores con la conciencia desgarrada.*

El monarca inseguro es reemplazado por el bufón imprevisto.

No obstante, la comedia no es el fin, es sólo el preludio de la trage-dia. Las grandes tragedias de la humanidad han sido siempre precedidas de horas de enanos.

Según la mitología germánica, los enanos surgen de los gusanos que comen el cadáver del gigante Ymir. En el Renacimiento los enanos entraron masivamente en las cortes como confidentes y bufones. Según algunos intérpretes, los enanos son seres ctónicos que simbolizan los aspectos oscuros que hay en los espectadores, las fuerzas incontroladas del inconsciente; están relacionados con los tesoros acumulados clandestinamente, con el charlatanismo que se expresa por enigmas, inicia-dos en los secretos de las segundas intenciones y las alcobas.

Entramos así en la categoría del payaso. El payaso es tradicionalmente la imagen del rey ejecutado porque tiene todas las propiedades reales invertidas: la majestad queda reemplazada por la irreverencia, la potestad por la falta de autoridad, la alteza por la bajeza, el temor por la risa, la victoria por la derrota nacional, los golpes dados por los golpes recibidos. El payaso es la parodia encarnada, hace reír a todos menos a los niños sensibles, que captan su tragedia terrible.

Llegado un punto, la política-juego deja de entretener a los es-pectadores. El payaso empieza a repetir los chistes y a andar en círculos. Dice la Biblia: "Los impíos en círculo ambulan", de la palabra "círculo" viene la palabra "circulator"*, y de ahí "charlatán".*

Cuando el payaso no entretiene, cuando quiere cambiar las leyes del juego, la sociedad de espectadores tiende a sacrificarlo. Pero el pa-yaso no se elimina acrecentando el ridículo, que es la materia de la cual está compuesto, ni eliminándolo violentamente como chivo emisario, inmolado como víctima de la parte molesta de la sociedad que ella mis-ma no quiere asumir. De esta forma sólo se consigue cambiar de paya-so, o pasar de los payasos a las fieras sin salir del circo. También puede ser que el payaso, a fuerza de vaciarse de sí mismo, para satisfacer al Verdadero Poder que está detrás, se transforme en un Golem; pero el abismo al que puede conducir esta situación es materia de otro artículo.

De todos modos, la última etapa de la política-juego, dice Guey-dan de Roussel , es siempre sangrienta, por más que haya sido divertida la farsa. Cuando el gigante descubre dónde guarda el tesoro el enano; cuando al prestidigitador se le caen uno a uno los platos al suelo; cuan-do el aprendiz de brujo no puede controlar el baile enloquecido de las escobas ni la subida implacable de las aguas; cuando el jugador que despilfarra no tiene más que darle al usurero del que depende y, por lo tanto, no puede mantener las leyes del juego, el espectador invade el es-cenario: termina la comedia y empieza la tragedia.

EL 25 DE MAYO Y LA PATRIA

Cnal. Antonio Quarracino [

ESTAMOS recordando el centésimo octogésimo sexto aniversario de los acontecimientos de mayo, cuando se dieron los primeros pasos para el ingreso argentino en el listado de las naciones libres. Ello aconteció, y definitivamente, el 9 de julio de 1816.

En todo ese proceso hay dos elementos insustituibles. El primero, fue que como hija mayor *por su voluntad* la Argentina quiso independizarse de la Madre Patria, España; el segundo, su voluntad de no querer independizarse de Dios y de la Iglesia Católica, lo que no significaba irrespeto a otras confesiones religio-sas. Es verdad que esos dos elementos fueron luego enturbiados por grupos, ideologías y corrientes, por un lado antihispánicos, y anticatólicos por otro. Pese a ello la población no perdió la fe en la que fue evangelizada, y cabe recordar que fue un presidente argentino quien estableció el 12 de octubre como Día de la Raza.

Mucho se ha escrito sobre la Argentina en estos últimos 40 años; fueron autores nuestros y también extranjeros. Me he preguntado si de toda esa literatura se podrá extraer una imagen acabada, certera y justa. En este momento recuerdo que en alguna oportunidad tuve la ocasión de referirme a esta entrañable Argentina como al país de las oportunidades perdidas y, con un lenguaje que yo mismo calificaba de excesivo, el país de las excelencias decapitadas o veneraciones hinchadas por excesivas. Aducía razones de lo primero, que no expondré aquí y ahora; con lo segundo quería decir que parecería que si alguien en distintos aspectos de la sociedad se constituía en figura destacada, de primer nivel, o se lo decapitaba –atacándolo– o se lo rodeaba de olvido y silencio, o, por el contrario, se sobrevaloraban mediocridades. Me permito decir que, pasados unos años, sigo pensando lo mismo. ¿Será éste nuestro pecado nacional? Al me-nos merece un examen de conciencia.

Todos saben que ante la entrada en el Tercer Milenio, el Papa ha convocado a la Iglesia para la celebración de un Jubileo en el año 2000; y en un documento ha lanzado las líneas para una cabal preparación durante los años que concluyen el siglo XX. En esas líneas figura como preparación un examen de concien-

[Homilía pronunciada por Su Eminencia Reverendísima, Cardenal Antonio Quarracino, arzobispo de Buenos Aires y primado de la Argentina, el 25 de mayo de 1996, en la Iglesia Catedral Metropolitana, durante la celebración litúrgica de Acción de Gracias por el 186º Aniversario de la Revolución de Mayo.

cia aquí en la Argentina, que algunos medios han utilizado como reto lanzado al rostro de la Iglesia.

No hace muchos días el Espiscopado Nacional, reunido en Asamblea Plenaria, ha dado a conocer su examen de conciencia. Dígase de paso que el Episcopado ha sido uno de los primeros, si no el primero, en publicar un documento preparatorio siguiendo puntualmente los diversos ítems que el Santo Padre nos recuerda respecto a dicho examen de conciencia. Ahora, en este día especial de la Patria, me permito señalar que estaría bien que en los umbrales del próximo siglo, hicieran también su examen de conciencia las diversas estructuras del ser y quehacer nacional; para ver fallos y logros durante este siglo, y así asegurar los segundos y corregir los primeros en el transcurso del Tercer Milenio.

Me pregunto si no sería bueno que los partidos políticos, todos, tradicionales o no, hayan ejercido o no el poder en alguna área del mismo, se preguntaran hasta dónde fueron instrumentos positivos para el bien de la sociedad entera, dejando de lado los intereses particulares y tratando de insuflar en el espíritu de sus seguidores el verdadero amor a la Patria, que supone siempre, de algún mo-do, esfuerzos y sacrificios, alejándose siempre de la demagogia, con promesas a veces cómicas, la mentira, y el favoritismo y los *slogans* y frases hechas tan en-gañosas como partidistas, cuando no ideologizadas.

¿Sería superfluo que la clase empresaria, en sus diversos ámbitos, examinara si el interés de sus correspondientes empresas aportaron al desarrollo del país, sin dejar de cumplir con sus obligaciones y procurando no herir los derechos de sus colaboradores y obreros?

Nadie ignora la influencia y características de quien ha sido denominado "cuarto poder": el periodismo; digamos mejor, desde hace unos años, los Me-dios de Comunicación Masiva o Social. Ellos también debieran hacer su examen de conciencia, tanto más porque es indiscutible su influencia. ¿La verdad, la honestidad, el respeto, la decencia que evita tanto lo soez como la mentira y la calumnia, no son exigencias de la función que ha abrazado el que se siente, o se cree inclinado a ser transmisor de la palabra escrita u oral?

También les cabe el examen de su acción a las diversas asociaciones, sean de carácter obrero, gremial, cultural y social, para ver si sus acciones o reacciones correspondieron y corresponden a los fines para los cuales fueron creadas y advirtiendo que sus creadores nunca las antepusieron al bien del país y de su pueblo. Hacer este examen de conciencia no es una expresión de masoquismo o un camino al pesimismo: creo que es un verdadero acto de patriotismo.

La teología católica incluye el patriotismo, el amor a la Patria, entre las manifestaciones de la virtud de la piedad, lo que lleva a Santo Tomás de Aquino –el máximo doctor de la Iglesia– a afirmar: "Después de Dios, son también principios de nuestro ser y gobierno los padres, ya que de ellos hemos nacido, y la Patria, puesto que en ella nos hemos criado. Por tanto, después de Dios, a los padres y a la Patria es a quienes más debemos."

Patria es decir padres, tradiciones, cultura, paisaje, territorio, sentimientos que

podemos calificar de naturales, tanto que frente a algún traidor a esas reali-dades o a quien reniega de ellas decimos que es un mal nacido. Jesucristo por amor a su Patria lloró ante la visión de la cercana destrucción de Jerusalén, la capital, y en su Pasión se preocupa por los males que de ahí se seguirían para su pueblo (Lc 23, 27-31).

Pero no hay que confundir el patriotismo con el chauvinismo, que es la exageración de anteponer al propio país sobre todos los otros. Un patriotismo así acaba por ser patriotería. Que no es lo mismo que nacionalismo, palabra y concepto que fue degradado por lamentables excesos en los que se cae cuando se coloca a la Nación o al Estado como término absoluto de los ideales y norma suprema de conducta. Este exceso es tan repudiable como aquel otro negativo que algunas veces se ha expresado en frases como ésta: "Mi Patria es el mundo"; o peor, "mi Patria es donde como".

El sentimiento patriótico de un ciudadano católico debe llevarlo a amar a su Patria sin cerrar los ojos a las glorias y valores de otros países, agradecer a Dios que hayan existido y tomar ejemplo de ellas para su propio bien. Y no se diga, como alguna vez se ha dicho, que el católico porque espera y tiene en el alma la esperanza de la Patria futura, de la eternidad de Dios, donde no existirán diferencias, en el cielo, se evade de la patria terrenal y sus problemas y exigencias.

Por ello el mismo San Pablo que nos dice: aquí no tenemos "morada permanente", proclama con orgullo su condición de israelita y proclama las posibilidades de salvación de su pueblo (2 Cor 11, 22; Rom 11, 1 y ss.).

Al agradecer a Dios todos los dones con que enriqueció a nuestra Patria, nuestra súplica debe dirigirse al presente y al futuro.

Todos sabemos que en la hora actual el país tiene muchos problemas que resolver. Quizás no recordamos que ello no sucederá sin el esfuerzo de todos, sin egoísmos ni cerrazones mentales. No es con agravios como se resuelven los problemas, sino con apertura de mente y corazón.

Es un hecho ya advertido en la inmediata post-guerra, la globalización que algunos llaman "mundialización". El mundo se ha convertido en una "gran aldea". Que ese fenómeno no desarraigue de nuestro espíritu el sentido de pertenencia y amor de Patria, el auténtico patriotismo. Pero nosotros tampoco nos enredemos en lo que llamaría problemáticas o rencillas domésticas, o peleas barriales, o presentarnos como los únicos e impolutos salvadores, que son maneras de descuidar los verdaderos y serios problemas de la Nación.

Roguemos a la Virgen de Luján, Patrona de la Patria, que la conduzca por los caminos del desarrollo, la justicia y la paz.

¿ES LA ARGENTINA VIABLE?

Respuesta al Dr. Arias Pelerano

Víctor Eduardo Ordóñez

Quieren las naciones perderse a sí mismas y van a salvarse en las soledades en donde, cual fénix, resurgen nuevamente.

G. B. Vico

La nacionalidad histórica es una realización eterna del ser cósmico. Su destrucción es la del cosmos mismo y una vuelta al caos.

Nicolás Berdiaev

A propósito del artículo "Nuevo enfoque de la Política Exterior Argentina", publicado por el Dr. Francisco Arias Pellerano en el nº 35 de la revista *Valores en la sociedad industrial*, me permitiré esbozar algunos breves comentarios a modo de respuesta al mismo.

El autor extrae de las consideraciones de su trabajo seis conclusiones de las que, lo menos que se puede decir, es que son polémicas, harto discutibles y, en definitiva, de la mayor gravedad para la sociedad a la que va dirigida esta reflexión en forma de un programa de política exterior.

La primera de estas conclusiones es, si se me admite el término, la más chocante y reza así: "La Argentina debe tomar lúcida conciencia de su inviabilidad como Estado Nacional Soberano no sólo por razones emanadas de la vigencia de la economía de escala sino, fundamentalmente, porque esa forma de Estado ha sido reemplazada por la del «Estado de Espacio Ampliado»." Con cierto eufemismo sugiere el segundo consecuente: "La Argentina debe asumir el fin de la bipolaridad y la aparición de la «República Imperial Global», sin dejar de poner atención en la Unión Europea como promesa de futuro posible". La tercera propuesta no es menos alarmante: "... debe comprender la necesidad de constituir un nuevo «Estado de Espacio Ampliado» en el ámbito sudamericano como primera prioridad...", que se completa con el cuarto punto: "Debe entender que el único y adecuado camino es la alianza con Brasil [...] Este acercamiento debería realizarse previa definición de un sistema de valores basado en una concep-ción cristiana del mundo y de la vida" y "en una oferta de grandes objetivos concretos tendientes a ingresar en la Era de Alta Tecnología, soporte moderno de una

auténtica soberanía". El último párrafo del enunciado es, como dicen los decretos oficiales, casi de forma y, por lo tanto, prescindible.

Primeras reservas

Dos primeras observaciones asaltan al lector de este mini y macro programa (tan inconmensurablemente comprensivo y trascendente, como que equivale a construir un nuevo país a partir de los restos humeantes de uno viejo cuyo fracaso e "inviabilidad" se dan por sentados sin más). Una de estas observaciones es que en la propuesta se desliza la condición de contar con un sistema de valores cristianos. Hubiera sido necesario (o, a lo menos, conveniente) describir o señalar someramente cuáles son estos valores, porque ningún observador ni opera-dor de la realidad contemporánea puede tenerlos por presupuestos ni remitirse a una axiología hoy puesta en cuestión como, tal vez, nunca antes. En efecto, una respuesta será la provista por un progresista abierto a todos los vientos y a todas las influencias de la cultura moderna y posmoderna, y otra –quizá diame-tral e incompatiblemente opuesta– la que aporte un tradicionalista sin matices o un "reaccionario" (esta expresión tomada no en el sentido valioso utilizado por un Maurrás o un Barrés sino en su acepción más peyorativa con que se lo enfoca hoy). Un tecnócrata, aun cristiano, pensará de una forma muy diversa a la que puede hacerlo un político que insista en inspirarse en la *Quas Primas*, por ejem-plo. Un analista que haya cedido a la tentación del globalismo o que lo vea como un proceso inevitable, no comprenderá las razones de quien se aferre al concep-to antiguo de nación hoy, no obstante la insistencia –apresurada o equivocada– de algunos analistas. En otras palabras, es sumamente riesgoso fundamentar la formación de una nueva nación –un "Estado de Espacio Ampliado"– según un ordenamiento cristiano no definido ni acotado, ni siquiera mínimamente suge-rido y solamente pegado a una atrayente definición de Ortega adoptada por el autor, en tiempos como los actuales, radicalmente confusos y convulsivos y en los que los valores, aun los tenidos hasta ahora como inconmovibles, son discu-tidos, negados o, más habitual y simplemente, ignorados.

Otro punto es el del reconocimiento implícito del valor de la soberanía al que de inmediato se lo restringe hasta hacerlo desaparecer, bien que agregándole el adjetivo de "auténtica". Nuevas dudas: ¿qué se debe entender por una autén-tica soberanía? Obviamente esta enunciación remite a una definición previa de soberanía, sin duda uno de los términos más equívocos y de las nociones más conflictivas en la ciencia, el arte y la historia de la política. No se puede pretender detenerse en esta ocasión, así sea un instante, en semejante problemática, no obstante constituir casi todo el centro del planteo que vengo contestando. Lo que cabe destacar es que, desde siempre, la soberanía –digámoslo precariamente– fue el ejercicio del poder nacional (es claro que no se habla acá de la sobera-nía popular), en defensa de los intereses nacionales y del honor nacional. Con-cepción que da por presupuesta la vigencia de un orden común de valores dife-renciados (aunque no necesariamente singularizados) y sometido o no a una or-ganización político-jurídica; y que, además, es tan rica y abarcadora como el concepto de

autarquía que pensó Aristóteles para la *polis* griega, como que de-fine una organización social que tiene como fin (propio de su naturaleza) la feli-cidad del hombre concretamente llamado ciudadano, y no cualquier felicidad, sino la propia de la virtud. Es decir que la ciudad, la Nación, constituye una for-ma histórica de realizar la finalidad del ser humano; en esta perspectiva no es siquiera conjeturable la eventualidad de una alienación ni de una obliteración del organismo nacional, lo que se produciría por la pérdida, voluntaria o no, de su soberanía, contemplada ésta como libertad, como poder y como garantía de un destino diferenciado, como forma de compartir un determinado sentido de la vida mediante la participación en común de ciertos valores, en cuya vigencia y defensa un grupo de hombres consideran necesario y plenamente legítimo ha-bitar una misma tierra, organizarse bajo un mismo poder, someterse a un mismo derecho, practicar las mismas costumbres, continuar las mismas tradiciones, proponerse las mismas empresas, correr los mismos riesgos, proteger los mismos intereses, rezar a los mismos dioses, añorar a los mismos héroes, enfrentar a los mismos enemigos, comer el mismo pan. Es decir, para decirlo mucho más sim-plemente, descubrir y caminar un mismo camino en prosecución de la virtud, que es el fin y el justificativo de todo proyecto cultural y de todo orden político.

¿Es posible desaparecer?

En la historia argentina –virtualmente desde la aparición del país como organismo independiente y aun antes– no faltaron quienes negaron, debilitaron o limitaron en la práctica y en la teoría, el atributo de la soberanía propio del cuerpo nacional, que constituye, integra, asegura y complementa su funcionamiento político, jurídico y cultural. Esto importa sobremanera destacarlo si es que se pretende levantar un Estado nuevo desde la fusión de la Argentina con Brasil para el disfrute de una “soberanía auténtica”. La soberanía es, ante todo, un he-cho, no una retórica, y es un fundamento, no un agregado adjetivo. Se la ejerce o se la pierde, y esto depende de la vocación y de la representación que tenga de sí misma cada sociedad o grupo que haya adoptado una forma nacional para organizar su vida en común. Richard Hill, un pensador de estrategia militar, propone desde su óptica de especialista una definición si se quiere elemental pero útil en estos momentos: “El problema crítico reside en que cada estado puede protegerlos (sus “intereses vitales”) con sus propios recursos.” Ésta es, entonces, la gran cuestión planteada pero no resuelta, o mal resuelta, y en todo caso trágicamente pendiente: ¿la Argentina puede defenderse, la Argentina quiere defenderse?

Las dificultades lógicas y políticas se multiplican y se superponen a cada paso en la perspectiva de este programa. ¿Qué posibilidades ciertas, concretas y manejables se tiene de fundirse con una nueva nación más grande y poderosa como es Brasil? ¿Brasil ofrece seguridades en ese aspecto? Porque se supone que la Argentina –que, si no he entendido mal, deberá disolverse previamente para proceder a esta integración– perderá sus perfiles distintivos y habrá de abandonar

sus intereses permanentes, sus objetivos geopolíticos y, en fin, ese conjunto de tradiciones, costumbres y preocupaciones comunes que solemos llamar *cul-tura*, para aportarlos como materia remanente y muerta a la entidad a crearse. ¿Brasil está dispuesto a hacer lo mismo, su lúcida clase política, su férrea dirigen-cia militar, su emprendedor estamento empresarial, su agresivo y xenófobo pue-blo bajo, están real y sinceramente aptos, subjetiva y objetivamente, para proce-der a tamaño gesto revolucionario de autodisolución y reencarnación en otro organismo? ¿Las diferencias, acumuladas en la historia desde el período pre-in-dependiente, se pueden borrar por una decisión política, por un acto de volun-tad, aun de la mejor buena voluntad?

¿Y porqué ir más allá de lo que se ha llegado o se está llegando mediante el afianzamiento del MERCOSUR, cuyo destino, a pesar de todo, continúa siendo incierto y cuyas ventajas para nuestro pais continúan siendo dubitativas? Tema-mos que se le aplique a nuestro país aquel apotegma revolucionario que nos ha llegado burlonamente desfigurado, pero certísimo: "Sé mi hermano o muere." ¿No será ésta la respuesta de Brasil –al fin y al cabo y esto no tenemos por qué olvidarlo, se trata de uno de nuestros enemigos históricos– a la hora de negociar nuestra inserción?

Y por sobre todo hemos de preguntarnos acerca de los datos de la realidad que, se nos dice, indican que la Argentina constituye una empresa histórica fra-casada. A nadie se le escapa –en especial a los que en una u otra medida se han interesado por el proceso de *globalización*, como nuevo fenómeno sin precedentes desde la extinción de la Edad Media– que lo que está ocurriendo a un ritmo cada vez más acelerado en el mundo, y en especial en Occidente, no puede dejar de repercutir en los respectivos ordenamientos nacionales y posiblemente del modo más profundo e incluso estremecedor; pero, ya se sabe, la historia, si bien es el reino de lo imprevisible, no es el de la casualidad ni el de la inexora-bilidad. A pesar de las visiones historicistas o mecanicistas –por absorbentes y rígidas que se las suponga– el hombre continúa siendo el único protagonista de la historia o, al menos, su actor principal y su sujeto natural, de manera que en todo momento conserva, aun en las situaciones límites, su libertad para sobre-vivir a los determinismos con los que cada tanto se lo procura constreñir en su capacidad de hacer, reflexionar y resistir. El derrumbe del marxismo como in-tento –continuador de la marcha del Espíritu en su autorrealización, según He-gel– de "programar" el destino de la humanidad de acuerdo a ciertas constantes predescubiertas y, por lo tanto, predeterminadas, constituye el último y más cla-moroso ejemplo de estos fatalismos que se invocan a veces en nombre del prag-matismo, a veces del realismo y otras veces de la ciencia, y que siempre terminan en fracaso, en ocasiones a un altísimo costo en vidas y en culturas.

Si la Nación es legítima

Si se nos invita a interrogarnos acerca de la legitimidad de esa entidad que se ha convenido en llamar "nación", es una cuestión si se prefiere académica y

teórica pero si se nos propone cuestionarnos la realidad de la Argentina a seguir siendo, el planteo es estrictamente existencial y ya no será una inquietud de minorías universitarias más o menos alumbradas, sino un problema de todos. Y un problema terrible como que, de hecho, encierra una tragedia, la de una comunidad que se asoma a su desaparición como tal, arrastrando a los individuos y a los cuerpos intermedios.

Lo que se nos está diciendo es, ni más ni menos, que esta hermosa y apasionante aventura –una vibrante vocación en busca de un sentido que se busca en la enigmática voluntad de la Providencia– que denominamos desde nuestro nacimiento, y hasta que se nos advierta de lo contrario, ARGENTINA, ya no tiene justificativo. Que se ha de maniobrar de forma tal que esa entidad desfalleciente y sin explicación encuentre una nueva dinámica y una nueva posibilidad en otra síntesis, bajo la forma de un Estado de Espacio Ampliado que, además, ha de nacer y desenvolverse bajo el signo fatal de la orbitación en torno a la República Imperial (certera denominación propuesta por R. Aron). Triste augurio y peor destino que empieza por disolver o desconocer dos ejes de lo que calificaría como dimensión político-antropológica de la problemática que se lanza al rostro de la nación: 1) la soberanía es la expresión y afirmación pública, organizada y colectiva de la libertad (la libertad de ser); 2) la Nación es, en tanto concreción de la Patria, un constitutivo de la persona, suprimido el cual ésta se desorganiza profundamente. No le es indiferente al ser humano vivir en un orden nacional o en otro, en uno que lo integra porque le es entrañable –porque allí tiene a sus muertos y sus glorias pasadas que hacen al individuo un heredero rico– o en uno que le es extraño y ajeno. Los griegos conocían bien del dolor del exilio, del extrañamiento, de la amputación brutal que significaba el alejamiento de su tierra y de sus prójimos. Lo nacional es un sello de identidad que, como los padres, contribuye esencialmente a la identidad de seres gregarios que se saben más dignos, más humanos y más poderosos porque se identifican en una sociedad que los trasciende y que, de alguna manera, los prolonga, al tiempo que los am-para sin destruirlos sino enriqueciéndolos.

Por supuesto que no podrá negarse que los formidables cambios mundiales que se vienen registrando, en especial a partir de la Posguerra –antes y después de la caída del Muro de Berlín– reclaman soluciones y respuestas novedosas, adecuadas y, aun más, audaces, muchas de las cuales importarán modificaciones estructurales en el ordenamiento mundial. Los grandes procesos planetarios, que cada vez se agitan con más violencia –algunos conocidos, otros que se vis-lumbran y algunos que ni se imaginan– repercuten en la naturaleza de los Esta-dos y en la constitución de las sociedades, y, por lo mismo, en la conformación de las naciones. La globalización de la economía hasta grados impensables, la implantación de un megacapitalismo sin fronteras, el achicamiento de las distancias, la revolución (que apenas comienza) de las comunicaciones, los brotes y rebrotes del terrorismo, las migraciones masivas, los movimientos financieros que repercuten a veces simultáneamente en un mercado que tiende a unificarse de polo a polo, las esperanzas y peligros que se encierran en la ingeniería bioló-

gica que se extiende a los campos más impensados y menos deseables –hasta convertirse en una nueva caja de Pandora que nadie puede saber qué contiene–; los avances de una tecnología que se inclina a desprenderse de sus raíces y compromisos nacionales, la aparición de nuevos factores de poder, la billonaria deuda externa que frena y condiciona el desarrollo de todos los países de la periferia, el hambre y la miseria que cubren territorios cada vez más extensos, el narcotráfico que parece haberse convertido en el negocio más rentable; éstos y otros problemas más que pueblan la literatura científica o fantasmagórica de nuestros días, que describe o pretende describir o reflejar el presente, no pueden, evidentemente, ser afrontados por un estado ni por un grupo de estados, grandes, medianos o pequeños. Una situación en muchos aspectos inédita para el hombre necesita de un reagrupamiento de los estados, sea en forma de alianzas, de uniones aduaneras, de espacios comerciales más amplios, de mercados regionales más o menos homogéneos, incluso de la eventual extinción de algunos países (como se está dando en los Balcanes) o la incorporación de unos a otros. Pero nada de esto –puesto que se está en el reino de la imprevisibilidad, como lo apuntara oportunamente Renán, entre otros– puede quedar sujeto a reglas geométricas ni a cálculos cartesianos; es decir, una problemática en la que se juega la suerte de la humanidad tal vez por siglos (si nos decidimos a dejar de lado cualquier visión cristiana esperanzadoramente apocalíptica), no tolera ser reducida a esquemas facilistas ni a abstracciones más o menos atractivas ni a juegos de la razón. Vittorio Messori, entre muchos otros, advierte acerca del peligro de estas utopías pensadas y lanzadas sin consideración a la realidad, verdaderos excesos del racionalismo modernista: “La utopía del intelectual, tan impecable y atractiva sobre el papel, cuando llega a aplicarse –por las buenas o por las malas– a la carne viva de la humanidad, pone pronto de manifiesto su esencia abstracta, su incapacidad de abarcar la complejidad de lo real.” Hay que ma-nejarse, en esta órbita como en cualquier otra, con la realidad, si es que se quiere vivir la verdad. Y la realidad, o los indicios que de esta actualidad en que nos mo-vemos nos llegan, aunque sea de un modo bastante deformado, no permiten, a mi criterio, adoptar las salidas sin retorno que se indican desde una óptica que se pretende realista pero que no es más que resignada. Todo esto aceptando que los supuestos de que se parte, sin demostrarlos, sean verdaderos e inmodificables.

En otro sentido no hay inconveniente en aceptar algunos de los análisis e interpretaciones que el autor de la nota formula al comienzo de su investigación; es el caso de las observaciones referentes a la participación argentina en el orden mundial con epicentro en Londres hasta 1930, aunque se pueda disentir con una afirmación tan rotunda y sin matices como: “La Argentina asume entonces la representación de Londres tratando de evitar la interferencia de Washington en Sudamérica.” Tampoco es de aceptar *in totum* esta otra afirmación: “... po-dría decirse que para Buenos Aires su política exterior se agotaba en Europa, fundamentalmente en Inglaterra desde el punto de vista económico, Francia desde el ángulo cultural y los Estados Unidos como una realidad de poder insoslayable”, consideración básicamente cierta pero que exige alguna atenuación. Así

debería tenerse en cuenta que desde los primeros años de la Organización, fue una preocupación de los sucesivos gobiernos (como el de Mitre) alcanzar nuevos mercados sustitutivos o alternativos al británico, ya que en el continente se producía hacia la segunda mitad del siglo XIX una etapa acelerada de la revolución industrial, circunstancia que podía hacer atractivos algunos productos argentinos primarios. Pero este tipo de consideraciones entran en el campo de la especialización y también de lo opinable.

La cuestión de fondo

Lo que me importa señalar es simplemete esto: 1) la globalización como fenómeno histórico no es irreversible ni insuperable; 2) puede aceptarse, siempre con las reservas propias de un análisis que se quiera científico, que el Estado tal como nació o comenzó a perfilarse junto con el Iluminismo, ha entrado en crisis y que necesita de nuevas modalidades, nuevas funciones y nuevos objetivos y el consiguiente abandono de otros; en cambio la Nación como organismo natu-ral, como asociación espontánea, como vínculo vivo de los próximos, como "religación" con nuestros antepasados y con nuestros descendientes, como forma diferenciada de insertarse en un mundo que se resiste a organizarse en los aparentemente muertos principios de la Cristiandad a la que tantos han renunciado (y bajo este aspecto, dicho sea como disgresión, la nación en Hispanoamérica no es pensada como la enemiga ni la sustituta de la Cristiandad sino como su rezago, su memoria y, en todo caso, su reflejo, por lo que es lícito afirmar que la Nación así sentida y amada contiene en agraz, en potencia, a la Cristiandad destruida por la cultura secularizada), como forma de unir y de reunir intereses, proyectos y anhelos, como la expresión más desarrollada de la ciudad, de la polis, *no puede ni debe ser alterada ni desarticulada ni administrada para la construcción de un orden mundial nuevo*, al precio de su destrucción, bajo la égida de poderes ocultos que se desenvuelven contraviniendo la naturaleza de las cosas. Las naciones no son creaciones artificiales ni productos de míticos con-sensos contractuales. Se las puede destruir por la fuerza (y esto constituye un drama histórico que no se debe contemplar con impavidez, puesto que está en juego la estructura vital de miles o de millones de seres humanos como indivi-duos, como familias o como grupos étnicos y religiosos); por el contrario, pro-mover su grandeza y enriquecimiento mediante la puesta en acto de afinidades virtuales, no impuestas ni supuestas, que realmente estén en la vida, "estén ahí" y no en la razón legisferante. Nada de esto puede ser llevado a cabo en virtud de ninguna ingeniería social ni por la decisión del legislador. La Nación es un hecho de la vida, es una realización de la historia que como tal escapa a la porfía de las multitudes y a las elucubraciones de las élites; tiene algo de místico (en su acepción etimológica) por lo que se resiste al escalpelo de los científicos más sutiles. Francia, Alemania, Polonia y singularmente la Rusia post-soviética son magníficos y conmovedores ejemplos de naciones que sobrevivieron al derrumbe de sus Estados políticos.

Claro está que la continuidad e integridad de las naciones requieren de estra-

tegias, de sacrificios, de renunciamientos, de adaptaciones, en fin, de políticas; pero lo que no conviene aceptar es una fatalista adopción *a priori* de integraciones y dependencias como las que sugiere el Dr. Arias Pellerano, con obvia referencia a Estados Unidos, la república imperial. De hecho, la historia en nin-guna de sus etapas nos revela las ventajas y provechos de esa verticalidad que, a lo menos a los pueblos al sur del río Bravo, no les ha provocado más que em-pobrecimiento, humillaciones y deshonor, además de la corrupción de las oli-garquías locales. Olvidar este dato incuestionable de la historia y de la realidad cotidiana genera propuestas unilaterales y reduccionistas que dejan fuera los aspectos más grávidos de la realidad de una relación intrínsecamente conflictiva. No será exagerado aplicar a los ideologos nativos de la inevitabilidad del mercado globalizado, las palabras de Alain Minc con respecto a las similares y defraudadas expectativas de los países eslavos, una vez rota la bipolaridad: "So-ñaban con un mercado a la anglosajona y descubrieron la jungla."

Todo lo anterior queda confirmado si se considera a la nación una institución similar y de la misma naturaleza que la familia, solo que con otra dimensión, como lo indica Juan Pablo II en su valiente y harto oportuno discurso en la ONU en octubre de 1995, donde advierte –a modo de prevención de ciertos entu-siasmos universalizantes que, ahora confirmamos, urge contener y corregir–: "en este horizonte de universalidad vemos precisamente surgir con fuerza la ac-ción de los particularismos étnico-culturales, casi como una necesidad imperiosa de identidad y de supervivencia, una especie de contrapeso a las tendencias igualadoras. Es un dato que no se debe desestimar...". Y esta observación le sirve a S. S. para enunciar los "derechos de las naciones", el primero de los cua-les es el derecho a la existencia, tal cual ocurre con los individuos. Por lo tanto, y dicho para terminar esta nota de contestación y reparo al artículo de un tan destacado universitario como es el Dr. Arias Pellerano –que precisamente en atención a la influencia de sus opiniones, puede ocasionar confusiones serias– se debe concluir que la Nación tiene, por decirlo así, un ritmo de vida, una diná-mica propia, un marco de derechos y atribuciones y un sustrato de valores, en definitiva: un basamento óntico y un *"pathos"* inexcusables e inviolables; ello impide su manipulación, su transferencia, su degradación o su acotamiento en virtud de circunstancias, siempre cambiantes y siempre provisorias, de las rela-ciones de fuerza en este mundo; un mundo que ya ha dejado de ser bipolarizado y que se encamina a una estructura más compleja y variada y, sobre todo, im-previsible; que de ninguna manera autoriza olvidos del pasado ni abandonos para el futuro.

En resumen final se les plantea a los argentinos la cuestión de la cesación del organismo vivo al que pertenecen y su incorporación a uno nuevo. Con el mayor de los respetos para con el Dr. Arias Pellerano –uno de los más reconocidos es-pecialistas en cuestiones como ésta, por lo general descuidada por la inteligencia argentina, lo que no constituye un mérito desdeñable– su proyecto no puede menos que generar una cierta sensación de espanto, el que provoca la proximi-dad del vacío y de la muerte. Frente a la globalización como tendencia acelerada e imparable, no es sensato convocar a la destrucción argentina como una salida

sin alternativas. No hay fatalismos en la historia –y en esto consiste el drama de la historia y la necesidad del heroísmo para ser su protagonista– y tampoco es sabio plegarse a un modelo si se lo considera perverso y antinatural.

Deseo poner punto final a esta larga glosa –hecha con todo el aprecio intelectual y personal que me merece el profesor Arias Pellerano, en la seguridad que, en pequeña medida, puedo contribuir a esclarecer a los compatriotas que tengan a bien leer estas líneas– con una cita del magnífico y conmovedor libro *La Patria y el Orden Temporal* del Dr. Alberto Caturelli [. Se trata de una cita elegida un poco arbitrariamente, porque todo el libro merece ser transcripto y tenido siempre en consideración: "Este concepto de patria implica... un con-cepto de patriotismo cuya razón de ser última no es otra que la patria como don, es decir como bien recibido de Dios."

Aquí, tal vez, esté todo dicho para fundamentar ese organismo natural que nos es tan cercano, tan íntimo, tan constitutivo, sociológica, cultural, antropo-lógica, filosófica y teológicamente.

[Caturelli, Alberto, *La Patria y el orden temporal*, Gladius, Buenos Aires, 1993.

LIBROS RECIBIDOS

AA. VV., *Primer Congreso Triversitario. Antecedentes. Actualidad. Prospectivas*, Leuka, Buenos Aires, 1995, 760 págs.

AA.VV., *Rosas, Washington y Lincoln*, Theoría, Buenos Aires, 1996, 124 págs.

FRANCISCO ALMEIDA ARAUJO, *O Messias prometido, figurado, profetizado*, Anápolis, Brasil, 1994, 106 págs.

GUSTAVO BÉLIZ, *Informe Verde de la ciudad de Buenos Aires*, Nueva Dirigencia, Buenos Aires, 1996, 244 págs.

INÉS DE CASSAGNE, *Caída y reelevación del hombre en la Divina Comedia*, Inst. de Estudios Greco-latinos "Prof. F. Novoa", Buenos Aires, 1996, 259 págs.

JEAN PAUL II, *La vie consacrée et sa mission dans le monde*, Tequi, Paris, 1996, 158 págs.

JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1995, 249 págs.

JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1995, 319 págs.

JOSÉ MIGUEL ESPINOSA SARMIENTO, *El Seminario de El Escorial en tiempos de San Antonio María Claret*, Eunsa, Pamplona, 1995, 210 págs.

MANUEL SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *Lengua, cultura y nacionalidad argentinas*, Ediar, Buenos Aires, 1980, 134 págs.

MANUEL SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *Los métodos activos en las clases de Lengua*, Gram, Buenos Aires, 1995, 243 págs.

MANUEL SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *Un sueño con Platón*, Safo, La Plata, 1989, 51 págs.

MARIO CAPONNETTO, *Viktor Frankl. Una antropología médica*, Inst. Bibliográfico "Antonio Zinny", Buenos Aires, 1995, 251 págs.

ROBERTO BOSCA, *New Age*, Atlántida, Buenos Aires, 1993, 208 págs.

RUBÉN JOSÉ MERCADO, *Historia de los Partidos Políticos*, Theoría, Buenos Aires, 1996, 319 págs.

SERGE FANCHETTE, *Le linceul de Turin*, Tequi, Paris, 1996, 395 págs.

TOMMASO BUGOSSI, *Sciacca. L'Ermeneutica della Cultura*, L'Arcipelago, Génova (Italia), 1996, 91 págs.

AMÉRICA, CONTINENTE DE LA ESPERANZA

Alberto Caturelli

Introducción

DESDE que Juan Pablo II puso un pie en Iberoamérica, no ha cesado (precedido en esto por Pablo VI, justo es recordarlo) en llamarla "esperanza de la Iglesia" o "continente de la esperanza". Esta expresión y otras equivalentes no son el resultado cordial de una mera disposición afectuosa del ánimo; creer esto rozaría el agravio porque supondría una actitud meramente diplomática, cosa impensable en el sucesor de Pedro. Han sido pronunciadas, precisamente, por Pedro ejerciendo su función apostólica y deben ser tomadas, por eso, absolutamente en serio. En tal caso, nos obligan a esclarecer y ahondar su sentido.

Uno de los textos más significativos (quizá el más significativo) es el que el Papa leyó en su visita a la ciudad de Salta el 8 de abril de 1987. Después de aludir al mandato de predicar y bautizar recibido por la Iglesia de labios de su divino Fundador, dice: "esa verdad sobre el ser y el destino de América me hace afir-mar, con renovada convicción, que este es un *continente de esperanza*, no sólo por la calidad de sus hombres y mujeres, y las posibilidades de su rica naturaleza, sino principalmente por su correspondencia a la Buena Nueva de Cristo. Por eso, cuando está a punto de empezar el tercer milenio del cristianismo, América ha de sentirse llamada a hacerse presente en la Iglesia universal y en el mundo con una renovada acción evangelizadora, que muestre la potencia del amor de Cristo a todos los hombres, y siembre la esperanza cristiana en tantos corazones sedientos del Dios vivo" [1].

Aunque hacia el final de esta reflexión volveré sobre este mismo texto, por ahora detengamos la atención en la preposición *de* utilizada en las expresiones "continente de la esperanza" o "esperanza de la Iglesia"; nada se dice de una esperanza "para" sino *de* la Iglesia como algo propio suyo, o *de* América como emergente de la Iglesia en Iberoamérica. En ambos posibles sentidos no se alude inmediatamente, aunque desde luego la incluye, a la esperanza como pasión

1 Discurso pronunciado el 8 de abril de 1987 en Salta, sobre el V Centenario de la evangelización; cito por el volumen *Mensajes a nuestro pueblo. Juan Pablo II en Argentina*, p. 100, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1987.

natural del hombre, sino a la esperanza sobrenatural que el mismo Papa llama "esperanza cristiana". Aunque es obvio que es este el sentido atribuido por el Papa al término "esperanza", el tema es verdaderamente arduo porque se trata de repensar la esperanza teologal no sólo en sí misma sino en relación directa con Iberoamérica y a ésta, a su vez, respecto del objeto propio de la esperanza que es la salvación eterna. También tendremos que preguntarnos en qué senti-do Iberoamérica podría ser pensada como sujeto de la esperanza teologal e, igualmente, todos sus bienes temporales en cuanto encaminados a la contemplación de Dios Uno y Trino. El problema no es fácil y debemos reconocer que, además, es doctrinalmente delicado.

Al leer estos textos del Papa y muy particularmente el que he citado, uno no puede menos que preguntarse: ¿qué motivos profundos mueven a Juan Pablo II?, ¿qué adivina?, ¿qué ve interiormente para sentir la necesidad de decírnoslo?

I
DE LA ESPERANZA HUMANA A LA ESPERANZA TEOLOGAL

a) La esperanza puramente humana

La expresión "continente de la esperanza", aunque en el contexto en el que ha sido pronunciada alude inmediatamente a la esperanza teologal, mediatamente *supone* la esperanza natural, como la gracia supone la naturaleza. En efecto, nuestro término "esperanza", que proviene del latín *spes* y éste del griego *elpís*, etimológicamente significa desear o esperar algo con ardor. Pero debemos tener extremo cuidado con las etimologías porque en el pensamiento antiguo, *elpís* expresaba, cuanto más, cierto consuelo y por momentos parece muy alejada del sentido que le asigna el hombre occidental. Y esto es así porque el significado no griego sino escriturístico ha como impregnado el lenguaje corriente, aunque aparezca ya secularizado y el hombre común piense –y piense correctamente– que la esperanza es cierta expectación respecto de la adquisición (futura) de un bien posible de alcanzar.

El sentido común sabe que se trata de un bien futuro que se desea poseer; este bien *aún-no*-poseído se engarza, por así decir, en el tercer éxtasis del tiempo (diría San Agustín) que es la expectación. El tiempo, en cuanto *distentio animae*, es recuerdo del pasado, visión del presente y expectación del porvenir; por eso, lo que se espera está situado en el futuro, ya se trate de un bien sensible, de un bien espiritual o de un acontecimiento. Luego, el carácter de futuridad es esen-cial a la esperanza como expectación; y como el apetito humano tiene como ne-cesario objeto el bien, siempre se trata de un bien futuro el que, precisamente en cuanto esperado, se hace en cierto modo presente. Dicho de otro modo, por el acto de expectación, el bien futuro se convierte al presente aunque *aún-no* sea poseído; de lo que podemos estar seguros es que no puede el hombre no esperar ya que no puede, por naturaleza, prescindir de su apetición del bien. En ese sentido hasta se podría decir que el hombre es un ser esperanzado.

En ese sentido, la desesperación implica la no existencia del bien deseado o la absoluta imposibilidad de alcanzarlo, lo que significa una suerte de *nada* invadente y destructora; se trata, pues, de un bien, sea sensible o espiritual y también podría referirse a un acontecimiento visto en su razón de bien. Cuando se trata de un bien sensible (por ejemplo una casa que espero construir o adquirir) este bien responde a una pasión sensible, a un deseo ardoroso legítimo. Cuando se trata, en cambio, del deseo de un mal (no como cosa sino en cuanto elección de malos medios) la esperanza se nos presenta como invertida, contraria a su propia naturaleza. Si lo que esperamos es un bien espiritual (por ejemplo lograr cierta perfección en determinada virtud moral), este esperar responde al apetito racional que es la voluntad como apetición del bien; por fin, podría tratarse de un acontecimiento, como la recuperación de las Malvinas usurpadas por Inglate-rra, lo cual es un bien arduo y difícil de conseguir para la comunidad argentina. En el mismo sentido, el descubrimiento de América, inicial y progresivo, en su momento inicial implicó cierto término del esperar del Almirante por un acontecimiento histórico extraordinario o irrepetible; por un bien sensible ya que lo era y lo es el Mundo Nuevo y por un bien espiritual como primordialmente lo es el Nuevo Mundo. En cuanto el acto del descubrir no es sólo inicial sino progresivo en el tiempo, sigue el Nuevo Mundo siendo objeto del esperar.

Santo Tomás demuestra una gran penetración psicológica cuando, en la cuestión 17 de la *secunda secundae,* hablando de la esperanza teologal, no del mero esperar natural, indica que el bien que se espera es difícil. Esta observación vale analógicamente para el esperar natural porque no se trata de un mero deseo sino del deseo de un bien difícil, es decir, que no adviene porque sí, sin que yo deba esforzarme por hacerlo mío. Es difícil. Por eso mismo, en cuanto exige cooperación, trabajo incesante en el tiempo de la espera, es arduo. Pero tanto la dificultad como la ardorosidad del deseo, suponen que se trata de un bien posible. Colón sabía perfectamente que era difícil su empresa y que podía fracasar; arduo era su deseo al mismo tiempo, pero su conocimiento de la esfericidad de la tierra como su excepcional capacidad marinera, le mostraban el objeto de su empresa como *posible*. De lo contrario, no hubiese partido del puerto de Palos. Difícil, arduo, posible. El acto de esperar supone algo que me falta; es decir, supone mi *indigencia radical* que me constituye en el ser esperanzado que es el hombre. Pero la esperanza, entonces, no es un hábito operativo capaz de hacerme más perfecto por su propio crecimiento; no es, por tanto, una virtud moral sino una profunda apetición del espíritu humano, un desear expectante más o menos confiado en las propias fuerzas o, sobre todo, en el auxilio de algunos otros; pero esta profunda apetición del espíritu humano que revela a nosotros mismos nues-tra radical indigencia, no puede saciarse con los bienes finitos y ni siquiera con la suma de los bienes finitos. Aquella indigencia radical, revela también que sólo el Bien infinito concreto puede saciar la esperanza humana; de ahí que la ex-pectación del bien futuro, lo sea de la trascendencia porque solo el Bien infinito, allende el tiempo, puede satisfacer la esperanza hunana. Esperar, pues, es la ex-pectación por algo o, mejor, por Alguien infinitamente trascendente pero de al-gún modo

revelado en mi interioridad. Es la expectación de un Bien infinito, difícil, arduo, posible, lograble allende la duración sucesiva propia del tiempo de la historia.

La reflexión filosófica no puede ir más lejos. Lo único que realmente puede es desnaturalizar y corromper la esperanza humana, la que, por otra parte, tam-poco pudo ser conocida por el pensamiento antiguo, esclavo del eterno retorno y de la necesidad universal que volvía imposible el auténtico esperar humano. El inmanentismo moderno y su continuidad lógica mal llamada "postmoderna", cuanto más pone el objeto de todo esperar humano no el futuro trascendente sino en el porvenir inmanente al tiempo. El relativismo radical y el consiguiente escepticismo gnoseológico, reducen la esperanza al goce probable y futuro de algo deleitoso; semejante algo, aquí y ahora, se esfuma y diluye con el transcurrir del tiempo y el esperar carece de contenido y de sentido. En el porvenirismo inmanentista no hay esperanza verdadera; el hombre del porvenirismo vacío es, en el fondo, un desesperado. En la futuridad trascendentista hay esperanza co-mo expectación del Bien infinito.

b) La espera natural como disposición obediencial

Pero la expectación del bien es insuficiente, porque aquello que se espera (bien arduo y difícil) no es ni un "consuelo" insatisfactorio y subjetivo, ni un bien circunstancial de un porvenir incierto intratemporal. Dejar ahí las cosa es, pues, contradictorio con la naturaleza humana y significa, al mismo tiempo, renunciar a la búsqueda de solución para los conflictos y padecimientos del hombre concreto. Considerar al hombre como el ser esperanzado y negar, al mismo tiempo, todo posible objeto que colme su esperar, equivale a poner la contradicción y al absurdo en el seno de la naturaleza humana; la atenta expectación del bien futuro al que juzga como posible no es, entonces, un mero deseo, sino el movi-miento amoroso hacia el bien futuro, aunque semejante bien futuro y posible trascienda su propia naturaleza. Dicho de otro modo, naturalmente pone el hombre el objeto de su esperanza en un bien absoluto naturalmente inalcanzable. Ha descubierto que el esperar, acto propio de la *distentio animae* que es el tiem-po, es el signo propio de su *peregrinar*, de su búsqueda del Bien infinito y per-sonal *naturalmente inalcanzable*. La reflexión filosófica no puede ir más lejos, aunque la argumentación teológica verá con claridad que el esperar humano revela la disponibilidad radical de la naturaleza humana a la posibilidad (libre) de que el Dios vivo hable al hombre. De ningún modo estoy tratando de decir que la esperanza teologal se corresponda de modo matemático (por así decir) con la naturaleza humana. Al contrario: digo que la esperanza humana es dis-posición remota congruente; lo que los teólogos llaman potencia obediencial para la recepción de la esperanza teologal, *si* ésta adviene.

II

LA ESPERANZA TEOLOGAL, LA CONCIENCIA CRISTIANA Y EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

a) La esperanza del cristiano

Pero la esperanza meramente humana, por más que sea potencia obediencial y radical apertura, es tan completamente insuficiente que San Pablo no duda en afirmar que si el esperar fuese sólo intramundano seríamos "los más misera-bles de todos los hombres" (I Cor 15, 19). Como explicarán los Padres asumidos más tarde por Santo Tomás, no se trata ahora de una pasión humana sino de un hábito no logrado con el esfuerzo propio sino gratuitamente recibido de Dios (infuso): hace bueno a quien lo "tiene" y a su obra. Por eso se trata de una virtud cuyo objeto –como enseguida veremos– no es otro que Dios mismo cuya pose-sión es la bienaventuranza eterna. Me adelanto en la exposición para que de in-mediato se perciba la distancia cuasi infinita entre la esperanza meramente natu-ral y la esperanza infusa y comprendamos después la naturaleza de la esperanza anidada en el alma de Cristóbal Colón y de los Reyes Católicos en relación con el descubrimiento y evangelización del Nuevo Mundo. También se comprenderá que la expresión "continente de la esperanza" no se refiere sólo a la situación contemporánea de Iberoamérica, sino a la esperanza teologal inserta en el acto inicial del descubrimiento (1492) y continuada en el tiempo del descubrimiento progresivo.

Toda la tradición doctrinal sobre la virtud de la esperanza parece resumida en la definición del Maestro de las Sentencias que en la Edad Media comentó Santo Tomás: "es la expectación cierta de la futura bienaventuranza" [2] . Lo que se espera, aunque en cierto modo presente en el alma del justo, está en el futuro en su plenitud; podría decirse, al mismo tiempo, que es virtud propia de la tem-poralidad interior aunque, en el orden de la perfección, la fe sea anterior a la esperanza y la caridad sea eterna, en su perfección allende al tiempo. De ahí esta suerte de *mediación* de la esporanza tal como siempre la hemos enumerado en el catecismo: fe, esperanza y caridad. Pero ella estaba presente desde el Proto-evangelio cuando el Señor anuncia al demonio que el linaje de la mujer (Eva, detrás de quien está María) "te aplastará la cabeza" (Gn 3, 15). El linaje es Cristo el Salvador que aquí el Señor promete, objeto propio de la esperanza teologal.

El éxtasis propio y exclusivo de la esperanza es, pues, el futuro y el tiempo bíblico está como "sellado" por él. La humanidad espera desde el principio y to-do el Antiguo Testamento es como una descripción del proceso de la espera fun-dado en la promesa de Yahvé con cuyo auxilio alcanzaremos la salvación. La fidelidad infalible del Señor a su promesa es la garantía también infalible; por eso, en los peores momentos, cuando todo parece derrumbarse, debe seguir fir-me la esperanza. Abraham no vacila y, confiado en la palabra del Señor, co-mienza su peregrinaje tras la tierra y el pueblo numeroso (Gn 12) figura de la pa-tria celeste

2 *Sent.* III, d. 26, q. 2, a. 4; Santo Tomás, *S. Th.*., II. II., 18,4.

allende el tiempo de la historia. La suprema prueba de la fe de Abra-ham, dispuesto a la inmolación de su primogénito, provoca la segunda llamada del ángel por cuya boca el Señor le promete que "por haber hecho cosa tal" (Gn 22, 16), "en tu posteridad serán benditas todas las naciones de la tierra" (Gn 22, 18). De ahí la espera no sólo de los bienes terrenos del futuro intratemporal sino también espera escatológica del Reino allende la historia. En verdad, la esperanza de Israel es Yahvé, siempre fiel (Jer 14, 8); a la fiel espera de su pueblo responde con bendiciones (Deut. 28, 1-14) y a sus infidelidades con maldiciones (Deut. 27, 11-26); pero la verdadera esperanza es la contemplación de Yahvé; es Yahvé mismo: "sobre ti viene la aurora de Yahvé y en ti se manifiesta su gloria" (Is 60, 2). La espera de Israel es, pues, Yahvé y, con él, la salvación no sólo del pueblo sino individual, la inmortalidad y la resurrección.

Pero es menester esperar al Nuevo Testamento: la Encarnación del Verbo en la plenitud del tiempo (Gal 4, 4) y el sacerdocio eterno de Jesucristo nos ha introducido a una *esperanza mejor* (Hebr 7, 19) cuyo objeto propio es el mismo Cristo. Él es el Reino cuya plenitud esperamos; existe en el tiempo inhabitando en el alma en gracia del cristiano, sujeto de la esperanza que siente la expecta-ción temporal de la plenitud eterna del Reino. Como Abraham espera contra to-da esperanza (Rom 4, 18) y como San Pablo espera su recompensa que es el mismo Cristo (Fil 3, 8). Podemos, pues, decir, que la esperanza es el signo del peregrino y, por tanto, de la Iglesia militante que camina hacia la mística unión de amor, unión esponsal de los salvados en Cristo.

La esperanza, pues, "camina" (Hebr 6, 18) y, con nosotros, "penetra hasta el interior del velo" (ib., v. 19) que es la bienaventuranza. De ahí que Santo Tomás sostenga que "el objeto propio y principal de la esperanza es la beatitud eterna" [3]. Dicho técnicamente, el objeto formal *quod* de la virtud de la esperanza teologal es la beatitud objetiva, o sea, el mismo Dios Uno y Trino. Aquí, en la dura-ción sucesiva del tiempo histórico, Quien esperamos nos está "velado", aunque por la gracia, de su gloria misteriosamente ya participamos. Llegados al término, la salvación no es otra cosa que la posesión y goce de Dios mismo (bienaventuranza formal) y el cumplimiento y conclusión de la esperanza teologal.

La esperanza es, por tanto, propiamente personal, singular, ya que la expectación lo es del propio bien sobrenatural y no de otro; por eso, la misionalidad de la Iglesia busca la conversión de persona por persona, de uno por uno. Sin embargo, podemos (y debemos) tener esperanza para otro; es decir, esperar para mi prójimo la bienaventuranza eterna; pero esto supone cierta unión de amor con el otro cuyo bien considero como propio y aunque directamente la espe-ranza teologal se refiere al bien propio, dice Santo Tomás que "supuesta dicha unión de amor con el otro, se puede desear y esperar para él como para uno mismo. De tal modo, uno puede esperar para otro la vida eterna en cuanto está unido a él por el amor; pues, así como la virtud de la caridad con la cual se ama a Dios, a sí mismo y al prójimo es una y la misma, así la misma virtud de la esperanza espera

3 *S. Th.*., II.II., 17, 2.

para sí y para el otro"[4].

b) La esperanza teologal y el descubrimiento de América

Cristóbal Colón, en cuanto cristiano, sujeto de la esperanza teologal, en su virtud sentía la expectación de un bien arduo, difícil, posible de lograr con el auxilio divino; tal bien supremo es la beatitud sobrenatural. Pero, cuando clavó la Cruz en Guanahaní, en virtud del amor sobrenatural al prójimo que une a los miembros del Cuerpo Místico, sean actuales o potenciales, esperó ya no para sí sino para otros. Desear la conversión y la salvación de los hombres descubiertos, era acto propio y estricto de esperanza teologal extensiva, por amor, a los demás. Por otra parte, ya he desarrollado en mi libro *El Nuevo Mundo* (cap. II) que el acto del descubrimiento fue acto de la conciencia cristiana que no debe confundirse con la conciencia psicológica, ni tampoco con la conciencia meta-física y ni siquiera con la conciencia moral; se trata, en cambio, del testimonio interior que, a la luz de la fe, contempla la conformidad del obrar con la voluntad de Cristo. En tal sentido es conciencia *en* Cristo cuya voluntad es regla viva de mi acción: "Digo verdad en Cristo, dice San Pablo, dándome testimonio mi con-ciencia en el Espíritu Santo, de que no miento" (Rom 9, 1). El acto de descubri-miento como develación de la originariedad allí estante el 12 de octubre de 1492, fue acto de la conciencia cristiana que permite emerger la originalidad americana; pero semejante conciencia, en cuanto cristiana, es sujeto de la fe, de la es-peranza y de la caridad. En virtud del amor participado, que es el amor de Cristo Redentor, participa también de la misionalidad del Verbo y del Cuerpo Místico a quienes conoce por la fe. La esperanza, como cierta mediedad, es la necesaria expectación y fervoroso deseo –aquí en el tiempo– de la salvación propia y de la salvación de los demás. El Almirante cristóforo desea y espera la salvación de los indígenas. Por eso, la esperanza teologal se encuentra inserta en el acto primero y progresivo del descubrimiento del Nuevo Mundo que es *nuevo* no sólo con la novedad natural sino con la novedad absoluta de la "nueva creación". Decir, hoy, que América es el continente de la esperanza es reconocer, en ella, la pre-sencia inicial de la esperanza teologal. Obsérvese que esto no era posible sino en el mundo *nuevo* que, descubierto por la conciencia cristiana, nació cristiano.

En verdad, el Nuevo Mundo no se entiende sino a la luz de la fe y por la elaboración de la Teología porque solamente así se comprenden tanto los primeros escritos del Almirante como los documentos de los Reyes y los Papas. Cuando leemos en las instrucciones al Gobernador Nicolás de Ovando que "Nos, dicen los Reyes, deseamos que los indios se *conviertan* a nuestra santa fe católica y sus almas *se salven*, porque éste es el *mayor bien* que les podemos desear" [5], no podemos encontrar una expresión más clara de la esperanza cristiana exten-siva

---

4 *S. Th.*., II.II., 17, 3.

5 Como ya lo hice en mi libro *El Nuevo Mundo* (México, 1989) tomo estos textos de la ordenada recopilación y estudio llevada a cabo por D. Guillermo López de Lara en su libro *Ideas tempranas de la política social de Indias*, Ed. Jus, México, 1977.

al prójimo. Los Reyes desean a los indios el bien máximo por encima del cual no existe otro: la salvación, es decir, la beatitud o la vida eterna, el bien arduo, como dice Santo Tomás, difícil pero posible, alcanzable mediante la ayuda re-dentora de Cristo. No otro es el fin de la conquista y la evangelización, pues como tan bellamente lo declara Isabel, su ferviente deseo es que sus almas sean *salvas*.

Pero así como el acto del descubrimiento ha sido inicial y progresivo en el tiempo histórico, la expectación de la salvación de los indígenas por la implementación de la Palabra y de la Iglesia, comenzó cuando el Almirante clavó la Cruz en Guanahaní y no ha concluido ni concluirá mientras dure el tiempo de la historia. La expectación de la beatitud objetiva (objeto propio de la esperanza cristiana) se ha insertado en el tiempo americano como el signo propio del peregrinaje del hombre nuevo. América fue fundada y nació cristiana y, por eso, la virtud del viador que es la esperanza, vivifica e impulsa su propio movimiento espiritual. La esperanza teologal se invisceró en el Nuevo Mundo desde que, al descubrirlo, se esperó la salvación porque es "el *mayor bien* que les podemos desear". No se entiende entonces este mundo nuevo sino como el nuevo mundo de la esperanza teologal. No en vano se ha dicho de él que es "el continente de la esperanza".

III
LA ESPERANZA TEOLOGAL Y LOS MEDIOS DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA EN LA PERSPECTIVA HISPANOAMERICANA

a) La evangelización y la esperanza teologal

La misionalidad del Cuerpo Místico en el tiempo es inseparable de la esperanza teologal: una y otra se enlazan inseparablemente en el movimiento del descubrimiento inicial y progresivo. Por un lado, sabemos que, fuera del Padre que no es misivo, es misivo el Hijo en el tiempo en cuanto "enviado del Padre" para la redención del hombre (Mc 12, 1-11; Mt 21, 33-46; Lc 20, 9-19); es misivo el Espíritu que impregna a cada miembro del Cuerpo con el "impulso de misión"; es misiva la Iglesia que participa vital y esencialmente de la misión de su Cabeza de la que ha recibido el mandato de ir al mundo entero y predicar el Evangelio (Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-16). Cada miembro suyo es, pues, misionero por mo-do de participación en la misionalidad de Cristo y es "cristóforo" en cuanto en-cargado de llevar a Cristo a todos los hombres y a toda la creación. Cuando, des-de el primer instante, Colón se entiende por "gestos y señas" con los indígenas, asume su carácter de "cristóforo"; luego, desde la bula *Inter caetera*, la del 4 de mayo de 1493, y los primeros documentos de los Reyes, hasta concretas disposi-ciones de reyes posteriores como Felipe III, la Iglesia y la Iglesia en España asume su carácter de misionera y cada uno de los misioneros que implantaron la Pa-labra en el Nuevo Mundo fue (y es) misionero por modo de participación vital en la misionalidad del Hijo Salvador. No es necesario desarrollar este hermoso y dramático tema que ya he expuesto en otro lugar (cf. *El Nuevo Mundo*, caps. VI

y VII). Pero sí es conveniente, ahora, mostrar el íntimo lazo existente entre esta esencial misionalidad de la Iglesia y la esperanza teologal.

Cierto es que la esperanza, en cuanto virtud del viador, es expectación de la salvación eterna con el auxilio divino que es el mismo Cristo Salvador; desde el instante de la conversión, emprende el hombre su peregrinaje, su "caminar hacia Dios" (Hebr 7, 25) por el Camino que es El mismo. En ese sentido (recuér-dese que el objeto propio de la esperanza es Dios y su objeto formal la posesión y goce del mismo) no cabe esperar sino en Dios, si utilizamos el término en sen-tido estricto. Santo Tomás enseña que la esperanza tiene dos términos: uno es el Bien (la bienaventuranza) que quiero obtener y otro es el *auxilio* con el cual puedo obtenerlo: el primero es causa final y el segundo es causa eficiente. Am-bas son Dios mismo y, por eso, no es lícito esperar en creatura alguna como cau-sa primera que conduzca a la bienaventuranza. Eso, para nosotros, está claro. Sin embargo, sí "es lícito esperar en el hombre u otra creatura en cuanto agente secundario o instrumental que ayuden a lograr cualquier bien ordenado a la eterna salvación" [6]. Tales ayudas no son otras que los misioneros y todos los miembros del Cuerpo Místico que coadyuven como auxilios para la eterna salvación. Luego, ellos mismos, en cuanto otros Cristos predicadores de Cristo ("Cristo predica a Cristo" como decía San Agustín) son causas secundarias, su-bordinadas, instrumentales, de la esperanza teologal. Y, con ellas, todo otro bien que esté rectamente ordenado a la bienaventuranza. Por tanto, misionalidad y esperanza, no sólo están íntimamente unidas en el seno de la Iglesia militante, sino que se necesitan mutuamente: evangelizar es también hacer del otro un pe-regrino, un viador, un viajero, que suspira por el piélago de Amor allende el tiem-po o el velo de esta vida.

b) Iberoamérica, marcada por la esperanza teologal

Recordemos una vez más que el acto del descubrimiento inicial y progresivo de la originariedad estante por la conciencia cristiana, es el punto de emergencia de la originalidad americana. Significa también, a medida que avanzaba la evangelización que cubrió el continente en menos de cien años, la "muerte" del mundo viejo sumergido en las aguas de su bautismo y el nacimiento del mundo nuevo: la desmitificación del mundo mágico precolombino, la consiguiente eliminación de la idolatría y la transfiguración de lo originario develado en la origina-lidad cristiana. Por eso podemos y debemos decir que América fue engendrada cristiana. En tal caso, también podemos sostener que las Indias, desde su nacimiento, son el único caso en la historia universal, de una nación y de unas naciones que han nacido con conciencia de ser *peregrinas*. Ya sabemos que la esperanza es, propiamente, personal-singular; pero extensivamente es también comunitaria y en la medida en la cual Iberoamérica ha recibido la gracia de la fe y de la caridad, es sujeto, extensivamente, de la esperanza teologal y tiene vivo sentido de "estar en camino". Sólo la esperanza cristiana podía inventar la expresión "las Indias del Cielo" hacia las cuales peregrinan las Indias de la tierra.

6 *S. Th.*., II.II., 17, 4.

Iberoamérica nació, pues, marcada, por así decir, por la esperanza teologal.

Desde el catecismo de fray Pedro de Córdoba –el primero escrito y publicado en América– hasta los muy posteriores que llegan al siglo XVIII, todos sin excepción, muestran cómo la narración histórica de los misterios desemboca en la espera de la salvación eterna; aun los primeros catecismos no escritos, me refiero a los pictográficos que inventaron los misioneros con perspicacia sobrenatural, concluían con la representación –frecuentemente ingenua y bella– del estado final de la beatitud cristiana. Los aborígenes convertidos ya no eran los mismos en cierto modo (muerte del hombre viejo) y eran ahora otros (nacimiento del hombre nuevo) y comprendían que eran peregrinos del Cielo. La evangelización les infundía la esperanza y la Iglesia les enseñó, como ahora y siempre a todos los hombres, que todos los bienes temporales podían ser causas coadyuvantes o instrumentales de la eterna beatitud. Sé perfectamente que esta simple comprobación ha de parecer locura al hedonismo y al practicismo secularizante de hoy; pero tal es la verdad histórico-doctrinal: Iberoamérica nació marcada por la esperanza teologal.

IV
EL CONTINENTE DE LA ESPERANZA

1. La dimensión comunitaria de la esperanza y la Iglesia en Iberoamérica

Es importantísimo subrayar una vez más que, de suyo, la esperanza no tiene carácter comunitario. Podemos hablar, sí, de su apertura comunitaria fundada, precisamente, en su naturaleza singular-personal. El tema lo trata Santo Tomás con su habitual precisión cuando pregunta si se puede esperar *para otro* la bienaventuranza eterna y responde que se puede tener esperanza de dos modos: absolutamente y de ese modo lo es sólo de un bien arduo (la salvación eterna) respecto de uno; relativamente (supuesta otra cosa) en cuyo caso la esperanza puede referirse al bien de otro (del prójimo). En esto interviene el amor que im-plica la *unión* del amante con el amado, mientras que la esperanza es sólo la tendencia del apetito espiritual al Bien absoluto; en virtud, pues, del amor al pró-jimo –como ya indiqué anteriormente– se puede esperar para el otro (el tú) como para sí mismo [7].

En el plano estrictamente natural he intentado exponer lo que llamo la in-terna dialéctica yo-tú-Dios como expansión de la comunicabilidad, primero, del yo a sí mismo en virtud de la presencia originaria del acto de ser; de la comuni-cación con el otro sujeto (el tú), en segundo lugar, en cuanto en él se hace tam-bién presente el acto de ser y, por fin, porque en ambos es el ser participado, sólo en el Tú absoluto que *es* el Ser imparticipado, encuentra su fundamento último la comunicación *yo-tú*. Luego, allende la incomunicabilidad substancial de la

7 S. Th., II. II., 17, 3.

persona, esta incomunicabilidad ontológica es el fundamento de toda comunicabilidad (sociabilidad originaria); por eso, es también el hombre amor de sí, del tú y del absoluto Tú que es Dios [8]. Sobrenaturalmente considerada, aquella reflexión natural es congruente con el *agapé* sobrenatural que debe unir al yo con el tú en virtud de la caridad de Dios-Amor. Esto supuesto (y sin lo cual nada) es posible y necesario hablar de la esperanza en sentido comunitario.

Este sentido no se refiere al objeto de la esperanza (Dios Uno y Trino) aunque Dios es el bien común participable a todos y cada uno de los miembros del Cuerpo puesto que el Bien divino es infinitamente comunicable. Es, pues, el objeto de la esperanza de cada uno y, en consecuencia, podemos afirmar que es el objeto del todo del Cuerpo Místico en cuanto todo desde que el Bien Común es el mejor de los bienes de la persona singular [9]. Y eso es así hasta el punto que podemos sostener que, misteriosamente y sin que podamos medirlo, el aumento de la caridad en uno de los miembros repercute en el aumento del amor en todo el Cuerpo. En cambio, de parte del sujeto y en virtud del amor por el cual espera el "mayor bien" (como decían los Reyes Católicos) para su prójimo, puede ha-blarse del sentido (relativo) comunitario de la esperanza teologal. Sin ser dema-siado audaz en las expresiones, podría decirse que la esperanza cristiana *se ex-tiende* en los demás y por los demás.

Con las precisiones anteriores y en el seno de la *única* Iglesia Universal, podemos hablar de la esperanza teologal de la Iglesia *en* Iberoamérica que ella tiene recibida en cuanto infusa en cada uno de sus miembros vivos. En ese sentido, el Vicario de Cristo puede hablar de "esperanza de la Iglesia" y, por extensión, de "continente de la esperanza". Con mayor sutileza, hasta puede percibirse una doble inflexión significativa: esperanza *de* la Iglesia universal respecto de la Iglesia *en* Iberoamérica y esperanza de la Iglesia en Iberoamérica respecto de la biena-venturanza eterna (esperanza en sentido propio) y respecto de bienes temporales ordenados a la bienaventuranza (esperanza en sentido relativo). Cuando los Reyes Católicos, pensando en la evangelización del Nuevo Mundo, empleaban la expresión: para que "sus ánimas se salven" lo decían bajo el impulso de la esperanza teologal.

Todo lo expuesto permite, por fin, volver nuestra atención a la particular situación de Iberoamérica en relación con la esperanza teologal; claro es –lo advierto una vez más– que se trata solo de una particular situación en el seno de la única *Katoliké Eklesía.*

2. La esperanza de la Iglesia en Iberoamérica

8 He expuesto esta doctrina en *¿Quién es el hombre?*, 20 pp., México, 1963; trad. italiana, Edizione Domenicane Italiane, Napoli, 1965; *La Filosofía*, cap. VIII, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, 2ª ed., Madrid, 1977; *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, Segunda parte, cap. I, p. 66-76, Córdoba, 1982.

9 *S. Th.*., I, 29, 1.

a) *Cristo y el crecimiento de la Iglesia*

Ya he dicho antes que es menester esperar en causas subordinadas a la causa principal de la esperanza teologal que es el mismo Dios, objeto de la bienaventuranza formal. Todo lo demás, incluyo el mismo Cristo en cuanto hombre, es causa subordinada de Dios omnipotente, cuya misericordia y fidelidad a sus promesas mueve principalísimamente el acto de la esperanza.

En cuanto a miembros del cuerpo místico implantado en Iberoamérica no debemos olvidar que la Iglesia es un organismo viviente cuya cabeza es Cristo, cuya alma es el Espíritu y que como su organismo goza de vida *real*, no pura-mente moral; por eso, toda Ella crece y progresa y se acrecienta místicamente y con ella crece el mismo Jesucristo. De este modo, *cada uno* de sus miembros, continúa su obra, la completa y la aumenta. Cristo Cabeza sufre en sus miem-bros, crece con ellos y, a través de ellos, El hace todo. De ahí que el error pro-testante sea enorme porque querer estar unidos a Cristo sin conformar un Cuer-po es cristianamente impensable. Así las cosas, desde nuestra perspectiva ibe-roamericana, desde la primera evangelización hasta hoy, cada uno ha de ocupar su puesto y todos somos sujetos de una misma esperanza teologal que nos im-pulsa y nos mueve: desde Cristóbal Colón hasta el más pequeño de los cristianos de hoy, uno por uno, es *necesario* e insustituible. Como dice hermosamente el Padre Arintero en su extraordinario libro sobre la evolución mística: “Todos los miembros son, pues, necesarios, aunque algunos sean o parezcan menos no-bles, y éstos precisamente suelen ser los más insustituibles, como sucede con las vísceras. Ninguno, por noble que sea, puede decir a otro: *No te necesito*” [10].

Esto que acabo de exponer, aunque, como es obvio, vale para todo tiempo y lugar, es como la condición *sine qua non* de la esperanza de la Iglesia *en* Iberoamérica. Desde ella contemplemos todo lo demás.

b) *María, “esperanza nuestra”*

Por debajo de la Humanidad de Cristo, la primera de las causas instrumentales de la esperanza, subordinada al Verbo encarnado, es María. La noche de la víspera del 12 de octubre de 1492, como era de costumbre, el Almirante cristóforo junto con toda la tripulación rezó la Salve: “Dios te salve, Reina y Madre de misericordia, vida, dulzura y *esperanza nuestra*...”

Si me atrevo a hacer una analogía –pero con distancia infinita– entre la única causa última y propia de la esperanza y la Santísima Virgen, también Ella es causa de la esperanza en virtud de su “omnipotencia suplicante” y su fidelidad a Cristo; en virtud de su misericordia maternal y su amor a los hombres que Ella ha engendrado en Cristo. En el Protoevangelio del Génesis, 3, 15, el “linaje de la mujer”, Cristo, aplastará la cabeza de la serpiente; la mujer por quien vendrá el Descendiente es María que, desde el principio, aparece como mediadora e In-

---

10 Juan G. Arintero O.P., *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, p. 754, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

tercesora suplicante, tan íntimamente participante del misterio hipostático de Cristo, que suscita en nosotros sus hijos la esperanza de la vida eterna; cierto es que lo hace de modo auxiliar y subordinado, pero es el primer agente subordi-nado de la esperanza teologal. Por eso tiene estricta lógica sobrenatural la oración del Almirante que clamaba a María como "esperanza nuestra". Ella es, pues, esperanza de todos sus hijos, no solo de los miembros actuales del Cuerpo Místico sino también de los miembros potenciales; es decir, de todos los hombres.

Así, pues, si la conciencia cristiana descubridora del Nuevo Mundo, no puede no ser mariana, América ha sido fundada no sólo por la Iglesia Católica sino por María; y antes de esta fundación mariana, América no existía; por tanto, Ella participa como nadie de la misionalidad del Hijo y cada misionero no es sólo cristóforo sino apóstol mariano. Me atrevería a hablar de cierto privilegio misterioso de América porque es el único continente que es *mariano* desde el principio de su existencia tanto histórica como sobrenatural. El primer testimonio histórico es la presencia de María en el Tepeyac en 1531, presencia especialmente evangelizadora que, en su diálogo con el Beato Juan Diego, parece aludir tanto al Protoevangelio como a la plenitud del Reino: lo primero porque al referirse a la milagrosa imagen, dice: "su preciosa imagen será por lo tanto conocida (por el nombre de) '*la perfecta y perpetua Virgen, Santa María*' *y Ella aplastará* (la religión de) *la serpiente de piedra*" [11]. En un primer plano, alude a la religión de Quetzalcóatl, la serpiente de plumas de Quetzal, devoradora de hombres; en un segundo plano más profundo, alude a la antigua serpiente del Protoevangelio que será vencida por el Descendiente que es el Salvador Jesucristo. En cuanto a lo segundo, María ha tomado como su mensajero al indio Juan Diego y a cam-bio del cumplimiento de su misión –inmediatamente frente al Obispo, mediata-mente ante todos los pueblos americanos– tendrá su recompensa que no es otra que la beatitud o gloria final: "mucho lo agradeceré y lo pagaré, que por ella te enriqueceré, te *glorificaré*" [12]. La eterna salvación, la gloria, es lo que María promete a Juan Diego y, en él, a los americanos. Aunque el único dador de la gloria es, propiamente, Dios, María es dadora por mediación y digna de nuestra esperanza. Desde este punto de vista, Ella es "esperanza nuestra". Toda la historia de Iberoamérica está atravesada por esta promesa y toda empresa cristiana en Iberoamérica debe ser pensada, emprendida y terminada con la confiada esperanza de la ayuda de María.

c) *La oración y las obras. Ahora, ¿qué debemos esperar?*

Tanto la Cabeza del Cuerpo Místico –único Salvador y única causa propia de la esperanza teologal– cuanto la cooperación de María, suponen de parte nuestra la expresión de la esperanza que es la *oración* y la fidelidad en el tiempo histórico que son las *obras*. Esta son como la mostración de la primera y la ora-ción es como

11 *Nican Mopohua*, vv. 205-208, texto náhuatl y texto castellano, trad. del Pbro. Mario Rojas Sánchez, México, 1978.
12 *Nican Mopohua*, vv. 34, 35, 36, 37.

la savia vivificante de las obras. Me refiero, primero, a la oración contemplativa que no es la meditación más o menos discursiva, sino la simple y sosegada mirada sin palabras, no adquirida sino infusa que nos pasa cuando Dios quiere y como Él quiere. Esta es la condición *sine qua non* de las obras: sinceramente detesto ese activismo pseudo apostólico que solamente hace rui-do y que tantas veces veo reflejado en hojitas parroquiales que apenas lindan el ridículo cuando no el sentimentalismo protestantizante. Supuesta, por tanto, la oración contemplativa, vienen las *obras*.

Así como la oración contemplativa es la *expresión de la esperanza* porque no podemos esperar, en sentido estricto, sino en Dios, las buenas obras son tam-bién el testimonio de nuestra confiada esperanza en el tiempo histórico tanto personal cuanto integral. Es lícito y aún obligatorio poner nuestra esperanza en las obras (actos históricos) que van tejiendo la historia iberoamericana *en cuanto y sólo en cuanto tales obras se ordenan a la plenitud del Reino*. Si no fuera así, carecerían del carácter de causas instrumentales de la esperanza teologal.

Entonces ¿qué debemos esperar? Reitero que el objeto propio de la esperanza teologal es Dios Uno y Trino. No hablo de ello ahora. En sentido secundario, impropio y extensivo, podemos esperar en *bienes temporales* en cuanto estén ordenados al objeto propio de la esperanza. Y como Dios es el Bien Común natural y sobrenatural de la sociedad humana, debemos esperar también por el Bien Común sobrenatural temporal de la sociedad civil; es decir, por la impreg-nación de todas las estructuras de la sociedad por el espíritu evangélico. Cuando todas las sociedades menores tanto de derecho natural primario como las de derecho natural secundario que integran el todo de la sociedad están embebidas del espíritu del Evangelio, existe la *cristiandad*. Es claro que no debe pensarse que la cristiandad sea idéntica al Reino. No. Mientras estén mezcladas las dos ciudades en el tiempo histórico, la cristiandad estará compuesta de pecadores y estará llena de defectos. Pero no podemos ni debemos renunciar a la sacraliza-ción y cristianización del orden temporal; semejante renuncia sería contraria al misterio de la Encarnación del Verbo. Ni el más mínimo resquicio del orden tem-poral puede ser autosuficiente respecto de la acción salvífica de Cristo. Lenguaje éste insufrible para el secularismo apóstata de hoy e insoportable para ciertos católicos liberales que reeditan la vieja herejía de Pelagio. Nosotros, aunque en las catacumbas espirituales, debemos proclamar la necesidad para la Iglesia y para el mundo de la *cristiandad iberoamericana*. Las buenas obras como causas instrumentales de la esperanza teologal, deben, todas, dirigirse al mismo fin.

Es claro que tales buenas obras son disposiciones para la gloria y en relación con Dios son causas instrumentales; son, pues, innumerables. He señalado la cris-tiandad iberoamericana como la obra primera, la que, ante todo, debemos de-sear. Pero las demás son innumerables y ellas constituyen los méritos actuales. Una familia santa, una organización apostólica, el padecimiento de las injusticias dentro y fuera de Casa, el martirio silencioso, el gozo de la agonía constante...

d) *El obstáculo mayor: la hipertrofia humana de los miembros del Cuerpo*

La Virgen de Luján

El obstáculo mayor, más difícil y perverso, de la esperanza teologal no es el mundo; no es el demonio. Son los miembros secularizados del Cuerpo Místico. Lo digo mejor: es el mundo en cuanto ha logrado infiltrarse dentro de Casa; es el demonio, la antigua serpiente vencida en el Calvario, que logra restaurar el hombre "viejo" en muchos miembros fundamentales de la Casa.

Se ha deslizado poco a poco dentro de Casa, una sutil negación de la objetividad del conocimiento en el orden especulativo; la consecuencia inmediata ha sido la habitual confusión, ahora en el orden práctico, entre el comportamiento libre y la realidad. Pondré un ejemplo: en una revista norteamericana se acusa al Papa –que se opone al divorcio– de estar "fuera de la realidad"... porque la mayoría se divorcia (esa es la "realidad" social). El articulista no se percata, o no desea percatarse, que la realidad natural (el orden natural) exige la indisolubilidad del vínculo matrimonial (tal es la *realidad*) y que el uso o el comportamiento inmoral, aunque fuese de la mayoría, no constituye la "realidad" sino una suerte de anti-realidad por la violación del orden natural. Aquella negación sutil de la objetividad del conocimiento conduce al relativismo moral y a la negación del valor moral-objetivo del acto libre. Todo lo cual, cuando ha inficionado a grande número de miembros del Cuerpo Místico, introduce, junto con el relativismo moral la *desobediencia habitual*. El mundo en el sentido negativo que tiene en el Evangelio y el demonio que "acecha el calcañar" del Descendiente (Gn. 3, 15) han así penetrado profundamente en el organismo vivo que es la Iglesia.

Los miembros sanos del Cuerpo sufren persecuciones y amarguras no por los ataques de fuera (es lo normal ante el mundo) sino por los de adentro, en una suerte de proceso *de des-edificación* del Cuerpo o de autodemolición, como dijo Paulo VI. Estar alertas ante este Obstáculo mayor en la Iglesia *en* Iberoa-mérica, es esencial para que puedan actuar libremente lo que aquí he llamado las causas instrumentales de nuestra esperanza teologal. Y como la situación es ya tan grave y en tan altos estratos del Cuerpo, prefiero dejar la palabra al sabio y santo Padre Arintero en su libro sobre la vida mística: "Y si esto pasa ya en cierto modo con los simples fieles ordinarios, mucho más con los que expresamente están consagrados, de cualquier modo que sea, al divino servicio, y para esto reciben especiales *beneficios o limosnas*. Pero si en vez de identificarse con su *oficio*, para no pensar sino en llenar bien el ministerio que en la casa de Dios tienen, piensan en sí mismos y se toman por *fines*, en vez de medios, apropián-dose para su incremento personal y humano los *servicios* que reciben, entonces cuantos más beneficios acumulen, tanto más se degradan, tanto más inhábiles se hacen para los respectivos *oficios*. Se *hipertrofian* como órganos humanos y se *atrofian* como divinos...". Y el gran dominico agrega: "Precisamente los mayo-res males que la Iglesia ha podido padecer provienen de que ciertos órganos muy importantes piensen demasiado en sí mismos, en su engrandecimiento *humano*, olvidándose con eso de los sacrificios que para honra de Dios y bien de la Cristiandad les impone su ministerio: en acumular beneficios y olvidar el recto desempeño de los oficios; en degradarse, en suma, como órganos o como miembros

de la Iglesia, para figurar como *hombres grandes* según el siglo. Con lo cual, respecto a ella, se convierten en *parásitos* o en *falsos pastores*, que, en vez de dar la vida por sus ovejas, las esquilman para medrar y engrosar ellos solos, sin nin-gún provecho de la grey del Señor" [13].

Estoy convencido, tanto por razones teóricas como por la experiencia concreta, que el gran obstáculo, el mayor veneno que se opone a la Cristiandad iberoamericana (causa instrumental de la esperanza teologal) es este proceso de *hipertrofia humana* y *atrofia sobrenatural*. El sufrimiento secreto, las lágrimas interiores y el martirio silencioso de tantos católicos, constituyen la roca firme sobre la cual se edifica la cristiandad iberoamericana.

e) *La condición prerrequerida: la recta doctrina y la obediencia al Magisterio*

Esta roca que es el cimiento al que no conmoverán las tempestades, exige dos condiciones que, en el fondo, son una sola: la recta doctrina y la fiel obe-diencia al Magisterio. Al leer yo mismo las palabras que acabo de escribir, me han parecido tan obvias que he sentido la tentación de borrarlas precisamente por ser tan obvias. Pero no. Así como en el plano natural se ha negado lo natural mismo y con ello la mera sensatez cotidiana, en el plano sobrenatural –en Casa– se niega el sentido de la fe que es como hacer caso omiso a lo obvio sobrenatural, por así decir. Y al cabo, es el simple *sensus fidei* el que, como un "instinto" in-falible, hace saber a los fieles que no hay Iglesia sin doctrina recta y sin la obe-diencia a Quien la preside y confirma en la fe.

La recta doctrina no depende del último teólogo de moda: precisamente su condición de *recta* depende de su acuerdo fiel y total con el sagrado Magisterio cuyo depositario principal es el Vicario de Cristo. De ahí que un continente al cual ha llamado el Papa "continente de la esperanza" y al cual vemos como el único –en este momento histórico– que puede llegar a ser una nueva cristiandad, sin recta doctrina y sin adhesión fiel al Magisterio estaría condenado a la ruina. Como bien decía el padre Fabro, la Iglesia no es un conjunto de profesores de seminarios y Universidades, más o menos "famosos" e "indiscutibles", sino el cuerpo vivo de Obispos y de fieles *en comunión con Pedro*. No debemos dejar-nos seducir por los "teólogos del disenso" (es decir, por todo los que en un modo explícito o implícito, abierto u oculto, se oponen al Magisterio) y atender a la advertencia del Papa: "no es posible descuidar uno de los aspectos decisivos que se encuentra en la base del malestar de algunos de los sectores del mundo ecle-siástico: se trata del modo de concebir la autoridad. En el caso del Magisterio, la autoridad no actúa sólo cuando interviene el carisma de la infalibilidad" (Aica, n. 2043, 21. 2. 96, p. 264).

Recuérdese que, cuando fue promulgada la *Humanae vitae*, muchos prominentes "teólogos" y profesores y algunos que son más que teólogos, ensayaron una

13 *Op. cit.*, p. 776 y 777.

protesta más o menos explícita. La *desobediencia habitual* no podía sopor-tar la recta doctrina y la adhesión sin condiciones al sagrado Magisterio.

¿No ha observado el lector lo que está pasando con la *Veritatis splendor* y la *Evangelium vitae*? En cada diócesis, la doctrina de ambos documentos debe-ría ser como un viento arrasador y clarificador para los fieles; no debería existir una sola parroquia en el mundo en la cual no se enseñara su doctrina ponién-dola, cuando fuere necesario, al alcance del pueblo fiel, junto con las consecuencias prácticas que deben ser normas en la administración del sacramento de la penitencia. En cambio, lo más común es que un pesado silencio rodee y oculte a los dos documentos del "Polaco", cuya "intransigencia oscurantista" se ha vuelto insoportable.

f) *Iberoamérica evangelizadora: el quinto viaje de Cristóbal Colón*

La presión casi irresistible de tantas fuerzas negativas, de tantos obstáculos, de tantos dolores y de tantos sinsabores dentro de Casa, no deben hacernos perder la verdadera perspectiva de la esperanza cristiana en la cual nos hemos colocado. Precisamente la lacerante presencia ofensiva de fuerzas negativas, obstáculos, dolores y sinsabores, constituye una suerte de prueba misteriosa de estar encaminados en el buen sendero, sin méritos propios sino por la gracia inson-dable de Dios. Pero son condiciones *sine qua non*, aquende la fidelidad a Cristo y a María, a la Iglesia y al Vicario de Cristo, la oración y las obras, la recta doctrina y la adhesión al Magisterio. Esta actitud fundamental es, pues, la misma, la de siempre, la de la conciencia cristiana descubridora y evangelizadora del Nuevo Mundo. Semejante proceso que no ha concluido en el tiempo y no concluirá sino al final de la historia, comenzó su desarrollo desde el instante en el cual el Almirante cristóforo puso como fin primero de su empresa el conducir las almas a Cristo; es el mismo espíritu de la *Inter Caetera* y de los documentos de los Reyes Católicos para quienes el fin esencial del descubrimiento y la conquista no era otro que llevar la ánimas de los hombres a la gloria: "para que sus ánimas sean salvas".

Como el mismo Colón lo ha explicado en sus relatos del primer viaje, tal era el simbolismo de la cruz que él mismo clavó por primera vez en las playas de Guanahaní. Por eso, mientras la vieja Europa ya existía como tal muchos siglos antes de la predicación del Evangelio y debió convertirse a la verdadera fe, América *fue fundada y nació cristiana*. Ni siquiera la apostasía total podría anular esta verdad histórica y teológica; por eso, América no existía antes del 12 de octubre de 1492 y, hoy, no sólo no ha renunciado a su vocación esencial sino que, allende las dificultades y obstáculos aparentemente insuperables, está en el mejor momento para reemprender el cumplimiento de su misión. Hacia dentro de sí misma, Iberoamérica debe ser reevangelizada como debe serlo siempre cada uno de nosotros; hacia fuera de sí misma, es ella evangelizadora y el campo de su acción apostólica es todo el mundo. La apostasía de la vieja Europa (cuya reevangelización emprende actualmente Juan Pablo II) es, al mismo tiempo, un llamado para Iberoamérica. Así como los viajes de Cristóbal Colón tuvieron un

sentido primordial de este a oeste, hoy me atrevo a proclamar la necesidad del *quinto viaje de Cristóbal Colón* pero esta vez desde América hacia Europa. Este viaje que es también regreso a las fuentes de nuestra cultura y que vengo proclamando desde las páginas de *El Nuevo Mundo* en 1989, se encontrará frente a dificultades mucho mayores que las de los misioneros del siglo XVI. Mientras éstos tomaban contacto con pueblos todavía situados en el estadio de la primera Alianza o Alianza primitiva a los que había que anunciarles la buena Nueva, el viejo mundo es ahora un mundo ex-cristiano, *apóstata,* de veras "viejo" en cuanto ha regresado a la muerte propia del hombre "viejo". La reevangelización de Europa es, por eso, inconmensurablemente más difícil puesto que es, al mismo tiempo, re-edificación del Cuerpo Místico sometido, desde dentro, a un demoníaco proceso de autodemolición. De nada necesita más el *viejo* mundo que del quinto viaje de Cristóbal Colón. Y tal será un motivo y una causa bellísima de la expansión de la esperanza teologal. Estoy convencido que todo esto está como contenido en la expresión "continente de la esperanza".

3. "Esperar contra toda esperanza"

a) *Iberoamérica y las mariofanías*

Ya he dicho más arriba que el objeto formal motivo de la esperanza teologal (en lenguaje escolástico el objeto formal *quo*) es la omnipotencia auxiliadora que implica la infinita misericordia y la fidelidad de Dios a las promesas. Pues bien: en virtud de la intimidad hispostática de María con su divino Hijo y, especialmente, desde el acontecimiento de Pentecostés, ella participa subordinada e instrumentalmente de la omnipotencia auxiliadora y está presente en todas las demás causas instrumentales de la esperanza teologal. En Pentecostés, María recibió, como ningún otro, todos los dones y, entre ellos, el don de profecía. De modo que en las mariofanías no debemos esperar que María nos revele algo estrictamente nuevo respecto del depósito de la fe; pero ella continúa la obra salvífica de su Hijo y catequiza, exhorta, anuncia.

Desde sus apariciones en el Tepeyac, en 1531, su labor esencial es *evangelizadora.* Es más que suficiente releer el *Nican Mopohua* y contemplar la bellísima imagen en la tilma del beato Juan Diego, para quedar convencido. El lla-mado "evangelio de Guadalupe" es esencialmente evangelizador y un pueblo ágrafo como el azteca no necesitaba leer para ser catequizado: mirando la ima-gen comprendía, aprendía y retenía (cf. mi libro *El Nuevo Mundo*, cap. VIII). Y, sobre todo, se convertía. María, que participa íntimamente de la omnipotencia auxiliadora de Dios y, con ella, de la misericordia divina y de la fidelidad de Dios a sus promesas, es agente poderosísimo de la esperanza; sus apariciones y revelaciones se dirigen al *pueblo peregrino* (sujeto de la esperanza infusa) y, al exhortarlo y evangelizarlo, le señala la gloria prometida, razón de ser de la esperanza cristiana. Esta actividad misteriosa y evangelizadora se ejerce en América desde su fundación y nacimiento hasta hoy.

Monseñor Antonio Castagna, cuando era obispo de San Nicolás y refiriéndose precisamente a las apariciones de María, decía: María "está cumpliendo con admirable fidelidad, su peculiar misión en la Iglesia y para el mundo. En América... aparece estrechamente vinculada a la evangelización que protagoniza la Iglesia Católica, el crecimiento de la fe del pueblo y a sus momentos históricos cruciales. Ahora, San Nicolás es una muestra más, se está ocupando de la, definida por el Papa, «nueva evangelización»" [14].

¿Por qué Iberoamérica? ¿Por qué la Argentina?

Para ofrecer una respuesta a estas preguntas que tantas veces me he formulado, podría repetir lo que tengo desarrollado en un libro: la conciencia descubridora del Nuevo Mundo ha sido la conciencia cristiana y mariana cuya vocación esencial es misionera: llevar a Cristo a los hombres "para que sus ánimas se salven". Pero, ¿es suficiente esta respuesta? Absolutamente *no*. Ni Iberoamérica ni la Argentina lo merecen. No existe nunca un mérito precedente a la recepción de la gracia y por eso debemos afirmar que no lo merecemos. Más aún: que somos absolutamente indignos. Desde las revelaciones de Nuestra Señora de Guadalupe en México (que valen para todo el tiempo de la historia americana) hasta las actuales mariofanías, María señala la misión evangelizadora de Iberoamérica convirtiéndose y convirtiendo a todos a la fe que es "la *garantía de lo que se espera*" (Hebr 11, 1). En la colección de mensajes de San Nicolás [15], existe un hilo conductor que deseo señalar aquí: "estoy viendo permanentemente la ceguera de los pueblos ante la advertencia de Dios" (22-1-84). Menos de un mes más tarde agrega: "en todos los lugares del mundo, donde han sido dado mis mensajes, parecería que se predicó en cementerios, no hubo la respuesta que quiere el Señor. Por eso tu pueblo fue elegido..." (18-2-84). Y advierte: "entregaos por completo, no seáis un pueblo mezquino con el amor a Dios" (20-2-84); porque si bien "yo busqué a tu pueblo... *espero que tu pueblo me busque a Mí"* (21-2-84)[16].

Y, sin embargo, anuncia: "hija mía, va a cambiar tu pueblo, su fe en Dios aumentará, repartiré bendiciones y del Señor tendréis respuesta" (1-3-84). Nos recuerda: "estabais dormidos con las cosas de Dios", verdaderamente sordos; aunque ahora, todavía a tiempo, "sois un pueblo tocado por la mano del Señor, respondedle" (17-3-84). Alaba la Señora que los argentinos estén comenzando a resurgir, que hayan "comenzado a orar" (20-3-84), que muchos hayan "corregido (sus) vidas" (23-3-84) y esté llegando a ellos la palabra de Dios: "ciertamente no he hablado a piedras" (24-3-84); por eso, "haré de vosotros un pueblo cre-yente de Dios, como no lo era antes" (15-5-84). Dios "os ha elegido y os ha pues-to a prueba" y ahora "sé que no sois indiferentes al llamado de Dios" (7-6-84). Después de señalar en varios lugares la peligrosa situación del mundo bajo el dominio de

14 Homilía del 25-3-86
15 *Mensajes*, 260 pp., Movimiento Mariano San Nicolás, San Nicolás, 1985.
16 Las bastardillas son mías.

la antigua serpiente, exhorta a rogar por la patria y los sacerdotes (16-8-84). Ante una visión de Gladys que dice: "veo un río, creo que es nuestro río (Paraná) y una gran canoa, parece un arca", la Señora explica: "soy yo el ancla, *yo he anclado aquí*", (14-10-84).

Después de declarar que está contemplando una "gran conversión" del pueblo argentino, recuerda cuán "deshechos estábais" (25-11-84); pero, hoy, anuncia "una conmovedora respuesta al Señor" (16-3-85) que será de importancia en medio de "este mundo corrupto y aterrador" (8-5-85). En medio del enorme pe-ligro que corre el mundo (7-6-85), "he sembrado amor, mas he recogido espinas. Aquí contigo, ha sucedido todo lo contrario, siembro amor y recojo amor" (11-6-85). Quizá por ello, los mensajes culminan en esta visión de Gladys: "Veo una bandera celeste y blanca, es nuestra bandera y otra más grande, toda azul, es un azul claro. Le pregunto por qué veo esas banderas y me dice: *es que yo protejo a su país, protejo a la Argentina,* este mensaje es para tu pueblo. La bandera grande tiene el color de su manto" (5.8.85).

Percibo un íntimo lazo de unión entre la invocación a María "esperanza nuestra" de Cristóbal Colón y sus hombres durante el viaje descubridor, el "evangelio de Guadalupe", la invariable presencia de María en la evangelización de todo el continente y los mensajes de San Nicolás. En ese sentido valen para toda Iberoamérica, llamada, muy probablemente, a la evangelización del mundo. ¿Cómo? No lo sé. No podemos saberlo. A medida que releo desde el *Nican Mopohua* hasta el último mensaje de nuestros días, veo con mayor claridad nuestra *indignidad radical*, total, absoluta. Cierto es que también observo, con grande esperanza, esos pequeños grupos de jóvenes que no quieren otra cosa que la san-tidad, la contemplación y la expansión del Reino en el mundo; que quieren fervorosamente la cristianización del mismo orden temporal. Son los hechos. De nuestra parte, *nada*; todo es gratis. Y todo lo que gratuitamente recibimos es objeto de la fe que es, como ya lo recordé anteriormente, "la garantía de lo que se espera". Por eso el sucesor de Pedro ha podido decir que América es "el continente de la esperanza".

b) *"¡Iglesia en Argentina! Levántate y resplandece"*

Así, ante los cinco siglos de historia americana, Juan Pablo II ha podido decir: "esa verdad sobre el ser y el destino de América me hace afirmar, con renovada convicción, que este es un *continente de esperanza*"; en ese sentido debe sentirse "llamado" a una renovada acción evangelizadora en todo el mundo. Somos dramáticamente concientes de las casi insondables (por lo misteriosas) dificultades de semejante misión, dificultades que he tratado de señalar páginas más arriba. Allí está, precisamente, el centro de este desafío sobrenatural y misterioso que envuelve hasta sus raíces a nuestro país. El Papa, de visita pastoral en la Argentina, exhorta y profetiza en un texto de extremada gravedad: "¡Iglesia en Argentina! «*Levántate y resplandece porque ha llegado tu luz*», y la gloria del Señor alborea sobre ti" (cf. Is 60, 1).

"¡Cómo pido a Dios que Argentina camine en la luz de Cristo!".

"¡Caminad firme, decididamente; el Señor os tiene de la mano y os iluminará con su luz para que vuestro pie no tropiece!" (cf. Sal 91, 12).

"Cuando las sociedades de la abundancia y del consumo atraviesan una grave crisis de valores del espíritu, vuestra Iglesia, la Iglesia de toda América Lati-na, *si mantiene su fidelidad a Cristo, podrá ser luz que ilumine el mundo* para que camine por el sendero de la solidaridad, de la sencillez, de las virtudes hu-manas y cristianas que son el verdadero fundamento de la sociedad, de la fa-milia, de la paz en los corazones".

El Vicario de Cristo concluía expresivamente: "que la Santísima Virgen de Luján se haga para vosotros, la Virgen del «sí», la Virgen de la fidelidad generosa, de la donación total a la misión: y que sea ella también *la Virgen de la esperanza...*" [17].

El texto completo de Isaías (60, 1-3) invocado por el Papa y aplicado a la Argentina, se refiere a la Nueva Jerusalén: "Levántate y resplandece, pues ha llegado tu luz, y la gloria de Yaveh alborea sobre ti, pues he aquí que está cubierta de tinieblas la tierra y de oscuridad los pueblos. Sobre ti viene la aurora de Yaveh y en ti se manifiesta su gloria. Las gentes andarán en tu luz, y los reyes a la claridad de tu aurora". El texto de Isaías se refiere a la superación de la antigua Jerusalén por la Nueva que peregrina en el tiempo y se enraíza en la eternidad. La Iglesia peregrina, depositaria de la fe, sujeto de la esperanza teologal, vivificada por la caridad que existirá eternamente: la Iglesia terrena, tipo de la Jerusalén celestial esposa del Cordero que veremos descender de lo alto (Ap 21, 1-22). En cuento terrena, peregrina *en* este o en aquel pueblo *en* esta o aquella nación, siempre la misma *en* el tiempo que es el tiempo de la esperanza.

La *luz* –que en el Génesis se separa de las tinieblas y resplandece absolutamente en el Apocalipsis– es Dios, luz de luz. Por Él su Esposa se "levanta", se yergue y emprende su camino evangelizador; por Él "resplandece" y sin Él se disolvería en las tinieblas; porque la Luz es Dios, su gloria alborea (y en cierto modo espera) en su Iglesia. Misteriosa y proféticamente, el Papa agrega: "¡Cómo pido a Dios que Argentina camine *en la luz* de Cristo!". *Si* mantiene su fidelidad a Cristo (he aquí la condición *sine qua non*)" podrá ser *luz* que ilumine al mundo".

Y como no podía ser de otra manera, el Vicario de Cristo (que se ha señalado a sí mismo como *totus tuus*) se vuelve hacia María, hacia la muy criolla Virgen de Luján, a la que llama "la Virgen de la esperanza". No puedo escribir esto sin temor y temblor. Cuando *todo* parece desmoronarse, dentro y fuera de Casa en este mundo "perverso y aterrador", ha sonado la hora de la más firme esperanza; cuando todo parece reducido al aparentemente mínimo ámbito de la "pequeña grey", del "resto" del nuevo Israel, Pedro la exhorta a levantarse y resplandecer.

No nos queda otro camino interior que esperar contra toda esperanza (Rom

---

17 Discurso a consagrados y agentes de pastoral, en Buenos Aires, el 10 de abril de 1987, en *Op. cit.*, p. 123. Las bastardillas del texto son mías.

4, 18).

ppPP

VIII Exposición del Libro Católico

Buenos Aires, del 2 al 15 de Septiembre de 1995
Lema: *"Demos a los niños un futuro de paz"* (Juan Pablo II)

Horario de la Exposición: Lunes a Sábados de 9 a 23 hs. y Domingos de 17 a 22 hs.
Horario de inicio del acto inaugural, clausura, conferencias, teatro y conciertos: 19.30 hs.

Programa de Actividades

Lunes 2 de Septiembre: Acto inaugural.

Inauguración y bendición: Sr. Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina, S u
Emcia. Rvma. Cardenal Dr. Antonio Quarracino.
Oración inicial: Pbro. Lic. Carlos Alberto Accaputo, Asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros.
Introducción: Dr. Mario E. O'Donnell, Secretario de Cultura de la Nación. Sr. Daniel del Cerro, Presidente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros. Sr. Manuel Outeda Blanco, Presidente del Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico.
Entrega de Premios: II Certamen Literario Nacional del Libro Católico. Faja de Honor "Padre Leonardo Castellani".
Locución: Centro de Profesionales de Acción Católica "Santo Tomás de Aquino".

Martes 3 de Septiembre: Conferencia.

Tema: Vidas humanas expuestas a toda suerte de manipulaciones, ¿quién decide quiénes sobran?
Orador: R. P. Domingo Basso O. P. (Rector de la Universidad Católica Argentina).

Miércoles 4 de Septiembre: Conferencia.

Tema: El niño extasiado ante la magia de las nuevas tecnologías.
Orador: Dr. Carmelo E. Palumbo (Director de los Cursos de Cultura Católica).

Jueves 5 de Septiembre: Conferencia.

Tema: Los niños frente a la T.V. ¿Recreación o destrucción?
Orador: Prof. Martín Viano (Presidente de la Fundación Argentina del Mañana).

Viernes 6 de Septiembre: Conferencia.

Tema: Padres e hijos y la espiritualidad familiar.
Orador: R. P. Alfredo Sáenz S. J. (Asesor Consorcio de Científicos Católicos).

Sábado 7 de Septiembre: Teatro (estreno)

Obra teatral: *"Cada cual"*, de Hugo Von Hoffmannsthal. "La magia y el misterio de una obra medieval" (con 24 personajes en escena).
Director: Martín Barreiro.

Domingo 8 de Septiembre: Teatro.

Obra teatral: *"Cada cual"* de Hugo Von Hoffmannsthal. "La magia y el misterio de una obra medieval" (con 24 personajes en escena).
Director: Martín Barreiro.

Lunes 9 de Septiembre: Conferencia.

Tema: Niños y adolescentes en situación de riesgo.
Orador: Dr. Atilio Álvarez (Presidente del Consejo Nacional del Menor y la Familia).

Martes 10 de Septiembre: Conferencia.

Tema: Los hijos frente al fenómeno de la posmodernidad.
Orador: Pbro. Dr. Juan Claudio Sanahuja (Consejo Latinoamericano por la vida y la familia).

Miércoles 11 de Septiembre: Conferencia.

Tema: Los ángeles en los niños frente a los desafíos del Tercer Milenio.
Orador: Mons. Roque Puyelli (Capellán Mayor de la Fuerza Aérea Argentina).

Jueves 12 de Septiembre: Conferencia.

Tema: La New Age en la cultura, en los medios y en la educación.
Orador: Prof. Mónica López Roda (Miembro de la Fundación SPES).

Viernes 13 de Septiembre: Conferencia.

Tema: Libertad y autoridad en la educación de los niños.
Orador: Dra. Paola Delbosco (Profesora de la Universidad Católica Argentina).

Sábado 14 de Septiembre: Concierto.

Coro: Coro Nacional de Niños (Secretaría de Cultura de la Nación).
Directora: Prof. Vilma Gorini de Tesseo.

Domingo 15 de Septiembre: Clausura. Santa Misa.

Preside: S. E. R. Mons. Héctor Aguer, Obispo Auxiliar de Buenos Aires.
Intención: Que los niños reciban como herencia una civilización de la verdad y del amor gracias al esfuerzo de la actual generación.
Música: Misa Coronata "Salve Regina", J. G. E. Stehle.
Coro: Coro Polifónico "Nuestra Señora de las Nieves".
Dirección: Sandra Pianigiani.
Órgano: María Laura Martínez

Informes
Centro Cultural "Padre Federico Grote"
Junín 1063, Capital Federal, tel. 823-4800/8908
Horario: de lunes a viernes de 9 a 21 hs.

ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

LAS DIMENSIONES DE LA IMAGEN DE CRISTO

P. Heinrich Pfeiffer, S. J. [

QUIEN entra en una iglesia de influjo bizantino –por ejemplo la catedral de Cefalú o la Capilla Palatina en Palermo– se queda asombrado por la majestuosa imagen del Cristo "Pantocrátor" [1]. Los mosaicos y los frescos en los ábsides y en las cúpulas de las iglesias bizantinas o medievales occidentales representan con frecuencia a Jesucristo en majestad. Esta imagen, que ocupa un puesto central, da su contenido al edificio consagrado. La iglesia, el edificio construido con piedras, como casa del cuerpo de Cristo, tiene por fin mostrar la cabeza de dicho cuerpo. Quien entra en la Iglesia tiene el deseo de encontrar a Cristo. El que entra en el edificio de la iglesia quiere también verlo, al menos en imagen.

Lo que he dicho de las iglesias bizantinas y medievales no vale para las iglesias de hoy. Éstas son construidas a menudo no dejando lugar libre para nin-guna imagen, como si se debiese decir que hoy el fiel ha renunciado al deseo de ver el rostro de Cristo. Las iglesias modernas no conocen una imagen que sir-va de centro y explique la naturaleza del edificio. La civilización moderna de tipo occidental, y el mismo arte figurativo en esta civilización, no se centra ya en torno a la imagen de Cristo como antes, a pesar de que todo el arte figurativo de todos los tiempos y de todas las civilizaciones no conozca un fin más noble, tan principal como la creación de la imagen de la divinidad o al menos de algo que diga relación con lo divino. La creación de tal imagen da al hombre un centro visible en la tierra. A través de la imagen de la divinidad el artista de todos los tiempos hace de mediador ente el mundo visible de los hombres y el mundo invisible de la divinidad.

Sabemos que dicho tipo de mediación fue prohibida en el Antiguo Testamento [2]. Al pueblo hebreo no se le permitía la fabricación de una imagen del Dios único

---

[El autor, profesor de arte en la Universidad Gregoriana de Roma, envió este artículo en italiano para *Gladius*, que ya fue publicado en italiano en la revista *Nuova umanità* 14 (1981) y 39 (1985).

1 Para los mosaicos del "Pantocrátor" en la catedral de Cefalú y en la Capilla Palatina cf. O. Demus, *The mosaics of Norman Sicily*, London, l949, pp. 11-18, 37-40, 57 s. El tema iconográfico es tratado por C. Capizzi, *Pantokrator*, Roma 1964. Ver particularmente pp. 334-343.

2 Ex. 20, 4 s.; Lev, 26, l ; Deut. 4, 16-18. Sobre la prohibición de las imágenes de Dios cf. A. Baumstark, *Bild*, in *Reallexikon fur Antiche und Cristentum*, pp. 287 s.; R. Kilian, *Gott und*

Yahveh. De Dios no existe otra imagen fuera del hombre vivo. Una ima-gen muerta no puede nunca representar a Dios [3].

Pero Cristo es el Hijo de Dios, el *icono* de Dios, como dice San Pablo[4]. Si Dios invisible se ha hecho hombre, y por tanto visible en Jesucristo, por lo mismo se ha vuelto también representable –tal es su consecuencia lógica. El dogma de la Encarnación está en la base, para el cristianismo, de la posibilidad de una representación artística de Jesucristo, de la única persona que es Dios y hombre. Ni la teología occidental, ni la historia del arte, que se ocupa de las imágenes de Cristo, se han interesado particularmente por este hecho, esto es, que la imagen artística de Cristo se ha de considerar ante todo como una realidad que pertene-ce a la teología en el sentido más estricto, y solamente en un sentido secundario al arte figurativo.

En el campo de las imágenes sagradas y particularmente en lo que toca a las imágenes de Cristo, la Iglesia oriental se diferencia de la occidental. La posibilidad de crear tales imágenes es para el cristiano ortodoxo la prueba de la fe, más aún, la prueba de la verdad de la fe cristiana. El segundo Concilio de Nicea, que celebra la victoria de los "iconódulos", de los veneradores de las imágenes, sobre los "iconoclastas", los destructores de las imágenes sagradas, es considerado en el Oriente como el último Concilio ecuménico, como la piedra de bóveda en la construcción de los dogmas cristológicos. El séptimo y último Concilio ecuménico, es recordado por la Iglesia ortodoxa oriental como la fiesta de la ortodoxia. El Occidente, no captando en toda su profundidad el problema de la posibilidad de una representación artística de Cristo, nunca ha entendido cómo se pudo dar tal importancia teológica al arte figurativo y particularmente a la imagen de Cris-to, como en el Oriente ortodoxo.

No es difícil constatar una cierta tendencia iconoclasta en un ambiente donde se tiene escaso interés por la religión o donde Cristo no es aceptado como el Hijo del Dios vivo. Se dirá, en tales ambientes: "Si Dios existe, ciertamente no es representable con los medios del arte figurativo". Quizás como efecto de los ambientes hebreos o musulmanes, o directamente ateos, y como uno de los influjos provenientes de las reflexiones teológicas en las Iglesias de la Reforma, particularmente las de Zwinglio y de Calvino, se nota también en el ámbito del catolicismo actual cierta tendencia iconoclasta.

La imagen de Cristo, como es representada en el arte, se ha vuelto para el hombre de hoy un objeto histórico. Si este hombre es un fiel cristiano de un cierto tipo, las diversas imágenes de Cristo pueden enriquecer o también condicionar su relación con la persona viva de Jesús de Nazareth, e incluso pueden a veces

---

Gottesbilder im Alten Testament, in "Benediktinische Monatsschrift", 50 5 (1974), pp. 339 s.; Th. Nikolau, *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie*, in "Ostkirchliche Studien", 25 (1976), p.141; A. Nichols, *The Art of God Incarnate*. Theology and Image in Cristian Tradition, London 1980, pp. 20-25.

3 Cf. Gen. 1, 27. Cf. A. Nichols, op. cit., pp. 16-19.

4 Cf. Col. 1, 25 Cf. A. Nichols, op. cit., pp. 37 s.

sustituir casi dicha relación; pero, normalmente, el fiel de hoy se mantiene en relación viva con Cristo a través de la Sagrada Escritura y los sacramentos de la Iglesia. Dado que la imagen de Cristo es considerada como un caso especial del desarrollo histórico del arte o como un objeto particularmente rico de la ciencia de la iconografía [5], por lo general dicha imagen no suscita interés sino en los especialistas de la historia del arte [6]. Por eso intento aquí una representación diversa del modo como comúnmente se muestra y se describe científicamente la serie de las diversas imágenes de Cristo en su desarrollo histórico. El problema de la imagen de Cristo, como lo hemos ya señalado, es un problema teológico y no solamente un problema artístico. En un primer momento puede parecer que Cristo, en cuanto anunciado por sus discípulos como el Hijo de Dios o de naturaleza divina o simplemente como Dios, no puede ser representado en imagen sin infringir la prohibición del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento, en cambio, ofrece elementos nuevos y diversos, que contrastan la simple prohibición veterotestamentaria. Ellos se contienen en el dicho del evangelio de Juan: "El Verbo se hizo carne" (1,14).

De allí brotan nuevos impulsos, que pueden abrir una brecha en la prospectiva cerrada de la prohibición de la imagen divina:

1) Cristo es la palabra de Dios.

2) Cristo es toda palabra dicha por el Padre. Por eso Cristo es toda palabra contenida en la Sagrada Escritura.

3) Cristo es la palabra de Dios como hombre vivo, visible y representable.

Cristo, como hombre visible y representable, y al mismo tiempo palabra de Dios y toda palabra de la Sagrada Escritura, puede ser representado en imáge-nes, porque no existe una palabra que no se pueda traducir de alguna manera en una imagen correspondiente.

Palabra e imagen

Toda palabra, dado que ella es siempre una expresión inteligible y comunica-ble por medio del sonido articulado, puede ser traducida en una imagen, la cual no es otra cosa que su expresión visible a través de una sustancia material, por ejemplo la creta, el bronce, los colores. Toda cosa es comunicable hasta un cierto límite, y ello de dos modos: a través de la palabra y a través de la imagen. Toda

---

5 Como pequeña bibliografía sobre la imagen de Cristo: L. Réau, *I´iconographie de l´art chrétien*, II, Paris 1957, pp. l-5l, 211-590; G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 3 vols., Gütersloh 1966-1971; G. M. Toscano, *Il pensiero cristiano nell´arte*, I, Bergamo 1960; *Reallexikon zur deutschen Kunstgestiche*, inic. por O. Schmitt, ed. de E. Gall y L. H. Heydenreich, III, Stuttgart 1954, pp. 590-744; H. Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, inic. por E. Kirschbaum. I, Roma-Freiburg-Basel-Wien 1968, pp. 355-458.

6 El modo como la imagen artística de Cristo ejerce un influjo sobre el fiel, en cuanto, que se encuentra delante de todo un desarrollo histórico de esta imagen, es magistralmente descrito por R. Guardini, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, nueva ed., Freiburg-Basel-Wien 1979, pp.22-26.

palabra contiene algo de una imagen, y toda imagen expresa algo de una palabra. La palabra es, por así decirlo, la imagen desmaterializada, y la imagen es la palabra desmaterializada. La palabra es más una realidad espiritual, es más alma, la imagen es más una realidad material, es más cuerpo. Toda palabra evoca en quien la escucha una imagen y toda imagen se expresa plenamente en el momento en que es explicada con la palabra. Para toda comunicación, pa-ra toda comprensión, es necesario un parangón entre una imagen y una palabra. Sólo parangonando el sonido articulado –tomemos por ejemplo la palabra "silla"– con un elemento del mundo visible en el que nos movemos orientándonos con los sentidos externos, sea viendo con los ojos del cuerpo, sea viendo con la fantasía, cada cual comprende el mensaje contenido en la palabra, en nuestro ejemplo: "Toma una silla y siéntate". El parangón entre la palabra y la imagen es, por lo demás, fundamental y particularmente necesario para toda comprensión espiritual, porque ella se actúa en el campo de las cosas invisibles: si pensamos en la palabra "alma", que indica una realidad no experimentable con los sentidos externos, en este caso me expreso, por ejemplo, en estos términos: "mi alma está en paz como la superficie de un lago cuando calla el viento". Uso imágenes. De las cosas invisibles se puede hablar solamente a través de imágenes.

Aplicando estas consideraciones a la prohibición de la imagen de Dios se debe decir:

1) Ninguno ha visto a Dios. Él no puede ser jamás directamente representable.

2) Su palabra, en cuanto palabra comprensible, evoca imágenes, por ejemplo la palabra "el brazo de Dios", del cual se habla tan a menudo en el Antiguo Testamento.

3) La palabra de Dios, como toda palabra, *es traducible* en imágenes materiales, más aún *debe ser traducible* en ellas para poder llegar hasta el hombre.

Un ejemplo de arte figurativo veterotestamentario

También la palabra del Antiguo Testamento ha sido ya representada en forma de imágenes; al menos por algunas corrientes del pueblo hebreo, particularmente en la diáspora, en contacto con las civilizaciones paganas. Descubrimientos arqueológicos, mosaicos y frescos en las sinagogas de Palestina y de Siria, dan testimonio de un arte figurativo bíblico en un período que va de los siglos tercero al sexto después de Cristo [7]. El ejemplo más importante lo constituye la sinagoga de Dura Europos, sobre el Éufrates, con frescos veterotestamentarios que se conservan hoy en el Museo Nacional de Damasco [8]. Podemos constatar, por tanto, que incluso en el arte de los judíos la palabra de Dios fue representada, al menos por ciertos grupos y durante cierto período.

---

7 Para el arte judío en la antigüedad cf. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols. , New York 1953-1968.

8 Cf. C. H. Kraeling, *The Dura Europos Excavation Report* 8, 1. The Synagogue, New Haven 1956.

El fresco del paso por el Mar Rojo, datable en el siglo tercero después de Cristo, en la sinagoga de Dura Europos, muestra a los judíos y a los egipcios pe-queños como hormigas, los judíos como un ejército dispuesto en orden de bata-lla, los egipcios como carentes de todo orden, presa de las olas del Mar Rojo. Moisés y Aarón son representados como gigantes en medio de los dos pueblos. Ellos son los mensajeros de Dios. Del Dios Yahveh, en cambio, se ven solamente dos manos, representadas según una medida tan gigantesca que deberían perte-necer a un cuerpo aún mucho más grande que el de Moisés y de Aarón. El men-saje de este fresco es claro: no fueron Moisés y Aarón quienes liberaron al pueblo hebreo de los egipcios, sino la "mano de Dios". Dicho mensaje se vuelve legible para cualquier hombre que tenga ojos, si este hombre se encuentra incluido en el pueblo judío. El hecho de que veamos las manos de Dios dibujadas sobre la pared, no quiere decir que Dios tenga manos, que Dios tenga un cuerpo; como hacen las palabras del Antiguo Testamento hablando del "brazo de Dios", también el artista pinta solamente el detalle de las manos, y no todo el cuerpo. Que estas manos no son manos humanas, sino las manos de Dios, lo indica el artista con dos medios: su medida gigantesca y su posición en el fresco. En reali-dad están dibujadas como proviniendo de la zona que está más allá de la escena representada, en el margen superior de la pintura.

Un ejemplo de arte figurativa paleocristiana

No lejos de una concepción judía del arte figurativo como traducción de la palabra de la Sagrada Escritura en una forma universalmente legible y visible, se ha desarrollado también un primer arte cristiano en torno a la representación de Cristo como palabra de Dios. En la misma ciudad de Dura Europos se encon-tró también una casa cristiana, con frescos aún no terminados en el año 256, cuando la casa fue demolida para integrar las fortificaciones de la ciudad contra el enemigo persa [9]. Entre estos frescos, que fueron transportados al Museo de la Universidad de Yale en los Estados Unidos, se ve la escena de Cristo que cura al paralítico. Tanto Cristo como el paralítico –sobre el lecho y, ya curado, con el lecho sobre los hombros– están dibujados como pequeños hombres de la mis-ma estatura, sin ninguna consideración por la belleza física. Cristo extiende su brazo. Así se está indicando que pronuncia la palabra que obra el milagro. Pues-to que el beneficiado es representado dos veces, una vez reclinado sobre el lecho y la otra con el lecho sobre los hombros, se lee sobre esta imagen el efecto inme-diato de la palabra de Jesús. *El efecto de la palabra de Dios, expresada por Jesús, y no la figura de Jesús, es el verdadero contenido del fresco.*

A partir de este ejemplo podemos deducir, en general, y lo vemos confirmado por la historia del arte, que el arte cristiano de todos los tiempos, cuando quiere ser solamente una "tradición" de la palabra de Dios en la imagen, subraya siem-

---

9 Cf. C.H. Kraeling, op. cit., 74-86, Tab. LIII; E. R. Goodenouh, op. cit., vol. 10, pp. 126-131;vol. l l, Tab. XIV, fig. 330.

pre el carácter comunicativo, el contenido y no la forma en la imagen. Este arte es un lenguaje visible. Deducimos así *la primera y más basilar dimensión de la imagen de Cristo* y de todo el arte figurativo cristiano: *la palabra de Dios traducida en imagen*. Esta dimensión comprende en sí tanto el símbolo, que sustituye una figura o un entero contexto narrativo o una explicación doctrinal con un simple signo, como por ejemplo el signo de la cruz, tanto la narración literal de un episodio bíblico. Tal arte no conoce, justamente por sus exigencias, una representación según la naturaleza; ella lleva consigo un carácter imaginativo y abstracto.

En esta dimensión no cuenta la figura de Cristo, sino su nombre, representado con las iniciaciones X y Rho, es decir, C y R, es decir CR - isto; o el Hijo de Dios es representado con un signo bíblico como el cordero, o con una imagen cualquiera de hombre, sin atención a una belleza física o a una expresión individual de su rostro. A través de todo el desarrollo del arte cristiano en el Occidente y en el Oriente podemos observar elementos de esta primera dimensión representativa. Y también el arte cristiano más moderno no ha podido hacer menos.

Cristo es también toda palabra de la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento. Por eso todo detalle de el puede ser puesto en relación con su persona y con los acontecimientos de su vida, pasión y resurrección. Tal relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es llamada tipología. Los hechos del Antiguo Testamento son los tipos del Nuevo Testamento, y esta relación entre los dos Testamentos expresa a Cristo en su plenitud. El arte cristiano, típicamente teoló-gico, está lleno de referencias a las escrituras del Antiguo Testamento. Por ejem-plo, Cristo es el nuevo Josué que conduce al pueblo elegido a la Tierra Prome-tida, que es el Paraíso; el sacrificio de Isaac es el tipo del sacrificio del Hijo de Dios sobre el Gólgota.

Un último elemento de esta dimensión: Cristo es *la palabra*. Por eso el arte lo muestra con el gesto del que habla que más tarde será interpretado por artistas y fieles como gesto de bendición. Cristo con un códice o con un rollo de papel en la mano subraya igualmente esta característica *dimensión palabra* del arte cristiano.

Sin embargo, a esta primera dimensión o primer nivel de la representación artística de Jesucristo se escapa una cosa: su naturaleza divina. Esta queda solamente indicada por medio de signos simbólicos, etc., pero no expresada directamente.

Imágenes que representan lo divino, preformadas en el ambiente pagano, son aplicadas a la imagen de Cristo

Como el hijo de Dios ha asumido carne de la virgen María, así, según cierta analogía, se encarna en todas las realidades del mundo transformándolas siempre más en realidades divinas: y esto vale también para el arte y para los artistas. Como los cristianos han debido traducir poco a poco el Evangelio en todas las

lenguas y a todas las mentalidades humanas asumiendo palabras y conceptos ya existentes, así han debido hacer lo mismo también en el campo de las imá-genes de Cristo, asumiendo, por la expresión artística del mensaje divino, ele-mentos prefigurativos ya preformados en el ambiente pagano. Habiendo descu-bierto con el concepto *palabra de Dios traducida en la legibilidad universal de la imagen material* el fundamento de toda arte figurativa cristiana, encontramos ahora en la *asunción de las formas prefabricadas de lo divino en un ambiente no cristiano* el segundo nivel característico y prevalente en muchas imágenes de Cristo.

Estos dos niveles, excúseseme la palabra, no seguirán siendo los únicos en el curso de la historia. Las diferentes respuestas al doble problema teológico, prohibición de la imagen de Dios intimada en el Antiguo Testamento y necesi-dad de la imagen de Dios para la plena y completa expresión del dogma de la Encarnación, llevarán consigo aún otras posibilidades de soluciones, y por tanto otros ulteriores niveles, en la representación artística de la imagen de Cristo, como veremos enseguida. La misma imagen –también esto habrá que explicarlo– puede contener muy bien en sí diversos niveles mostrándose a sí misma como una síntesis de diversas tradiciones.

En las imágenes del segundo nivel, Cristo asume los rasgos de un Júpiter, o de un Apolo o de un Genio: esto sucede en el arte paleocristiano. Un procedi-miento semejante caracteriza también al Renacimiento, que busca asumir mu-chos aspectos de la mitología pagana greco-romana en contenidos cristianos. Encontramos también una influencia de la representación pagana de lo divino en los países de misiones, particularmente en India, China y Japón. Allí Cristo puede ser representado como una divinidad hindú o como un Buda.

Nos encontramos frente a aquel problema general que hoy recibe el nombre de inculturación [10]. Es un aspecto particular del problema universal de la comunicación, en este caso entre un mensaje religioso y una determinada civilización.

El que quiere comunicar algo a un grupo determinado de hombres debe aprender su lengua. Si es necesario que aprenda en un primer momento los vocablos de esta lengua y su gramática, es también posible que, a medida que se vuelva familiar con ella, no solamente influya sobre la sociedad que habla dicha lengua, sino que transforme lentamente hasta el contenido mismo de las pala-bras de la lengua. En particular el contenido del Evangelio no puede ser comu-nicado sin una profunda transformación del sentido de las palabras mismas de cualquier lengua. El griego bíblico, por ejemplo, no es simplemente el griego de la "koiné", la lengua común en todo el territorio del Mediterráneo en tiempos de Jesús, sino que es una lengua con palabras nuevas y con palabras que han asumido un nuevo significado o, directamente, una nueva forma gramatical. Baste recordar una palabra clave como *Agape*, que no posee las mismas con-notaciones en el griego profano y en el griego bíblico.

10 Para el concepto nuevo de inculturación, cf. A. A. Roest-Crollius, *What is so new about inculturation?*, in "Gregorianum", 59, 4 (1978) , pp. 721-738; *Inculturation and the Meaning of Culture*, in "Gregorianum", 61, 2 (1980), pp. 253-274.

Lo mismo que para la lengua, esto vale también en el ámbito de las imágenes de lo divino presentes en el paganismo antiguo. También ellas deben ser asimiladas, copiadas y siempre transformadas. Sólo cuando ya no puedo confundir un Júpiter con Cristo, porque estoy convencido de la nulidad, de la no-existencia del primero, puedo aplicar sin peligro de idolatría sus rasgos a la imagen de Cris-to para decir que Cristo es de naturaleza divina. Sólo cuando ya no existe el pe-ligro de que Cristo sea confundido con una de las muchas divinidades del "pan-teón pagano" puedo usar elementos de la iconografía pagana para su representación.

El mosaico del ábside de los Santos Cosme y Damián en Roma

No hay duda que el Cristo del mosaico de los Santos Cosme y Damián [11] muestra los rasgos del rostro de un Júpiter [12]. Con su aparecer en el cielo nocturno con la barba y la espesa cabellera oscura, ha debido recordar a los romanos aún de comienzos del siglo sexto, cuando fue ejecutada esta obra bajo el Papa Félix, a Júpiter, el padre de los Dioses. Tal representación se había vuelto posible porque Teodosio el Grande había declarado el cristianismo como la única reli-gión legítima del imperio, y medio siglo antes había destruído toda expresión de las religiones paganas.

No solamente el rostro ha sido tomado de la iconografía pagana sino tam-bién, como elemento más importante, el nimbo [13]. El nimbo es el signo del Dios Sol, aplicado con frecuencia a Apolo, que en el ámbito romano posee con fre-cuencia la cualidad de una divinidad solar.

El mosaico de los Santos Cosme y Damián resulta una obra cristiana por la presencia de elementos del primer nivel, o de la primera dimensión teológico-artística. El Cristo que camina sobre una ruta luminosa de nubes es indicado como el Señor de la parusía, el Cristo que vuelve a nosotros por segunda vez, definitivamente, para iniciar el reino de Dios que no tendrá fin. Sobre la rama de una de las palmeras se ve un pájaro. Las palmeras simbolizan siempre en el arte cristiano el lugar del refrigerio, el Paraíso. El pájaro es el ave fénix, que, se-gún las creencias de la antigüedad, se hace quemar cuando ha alcanzado la ve-jez, pero para resucitar renovado de las cenizas. Todos estos elementos simbóli-cos y ligados al mensaje del Nuevo Testamento pertenecen claramente a nuestro primer nivel. Así el Cristo de este mosaico se revela como una síntesis teológico-artística del nivel *palabra traducida en imagen* y del nivel *asunción de las formas paganas*.

---

11 Cf. Ch. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei*, Wiesbaden 1960, pp. 137 s., Tab. XII, 2; W. Oakeshott, *Die Mosaiken von Rom* (ed. orig. en inglés: *The mosaics of Rome*), Wien-München 1967, pp. 101-106, Tab. XI.

12 Para verificar el influjo de la iconografía pagana sobre el mosaico de los Santos Cosme y Damián, es útil un parangón con el Júpiter Serapide, un volante de un altarcito doméstico del siglo tercero después de Cristo, que se encuentra hoy en el museo Paul Getty en Malibu (California). K. Weitzmann, *Die Ikone*, München 1978, p. 8, fig. 5 sobre p. 13.

13 Para el motivo y el origen del nimbo cf. M. Collinet-Guérin, *Histoire du Nimbe des origines aux temps modernes*, Paris 1961, pp. 336-361.

Es claro que estos dos niveles, o dimensiones, no siempre se encuentran con tanta armonía estética y espiritual como en nuestro mosaico, pero pueden como principios contrastantes entre sí crear al artista y al fiel serios problemas.

Principios antitéticos

Por un lado, el artista cristiano del primer milenio, dicho esto en forma global, no ha podido presentar a los paganos a Cristo como hombre sin renunciar al anuncio de su naturaleza divina. Por otra parte, aplicando cualquier elemento de la iconografía mitológica pagana a la imagen de Cristo para mostrarlo como Dios, ha corrido el riesgo de ser mal entendido, en el sentido de que Cristo podía ser comprendido como uno de los muchos dioses, una de las muchas manifestaciones de lo divino. La solución radical del problema, típica en distintos Padres apostólicos y teólogos de la primera Iglesia, como Tertuliano, era: renunciar del todo a una imagen de Cristo [14]. Pero esta renuncia significa una visión incom-pleta de la nueva religión cristiana. Con esta renuncia, el dogma de la encarna-ción de Dios no es ya expresado y comunicado en todos sus efectos. Un enorme conflicto se introduce así en la teología, conflicto que es conocido en toda su amplitud sólo en el cristianismo y en ninguna otra religión. Y justamente este conflicto ha sido y es la fuerza dinámica para todo el desarrollo del arte figurativo cristiano. Este arte, como lo hemos dicho anteriormente, debe encontrar, entre la prohibición de toda imagen de lo divino y la expresión de lo divino ya formado en un ambiente todavía no tocado por la revelación personal de Dios, una nueva síntesis, la que corresponde al hecho fundamental del cristianismo: el Verbo se ha hecho carne.

En la tentativa de dar una solución a este problema se diversifican el Oriente y el Occidente cristiano. La solución oriental consiste en la creación del *arte del icono*. La occidental es más compleja. La puedo describir como *la creación* de la imagen de Cristo y de los Santos *con el recurso de la fantasía artística*, ilumi-nada por la fe y basada en la Sagrada Escritura.

La primera de estas dos últimas síntesis, el tercer nivel –el del icono–, se ha desarrollado en el Oriente, antes que el Occidente se formase como entidad cultural y hubiese por tanto elaborado las propias soluciones del problema.

El icono, nos parece, cada vez es más entendido como el gran don de la Cristiandad ortodoxa a la humanidad. Sólo en Oriente la Iglesia, la sociedad, los teólogos y los artistas se han puesto el problema de la posibilidad de una realización material de la imagen de Cristo en toda la necesaria profundidad del pensamiento teológico, esto es, del icono del Hijo de Dios, en el que coexisten naturaleza divina

---

14 La hostilidad de diversos Padres de los primeros siglos contra las imágenes es demostrada y según mi opinión demasiado generalizada por H. Koch, *Die antichristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917; Th. Klauser, *Die Ausserungen der alten Kirche zur Kunst. Revision der Zeugnisse. Folgerungen für die archaologische Forschung,* en *Atti del VI congresso internazionale di archeologia cristiana*, Ravenna 1962, "Studi di antichità christiana" 26, Città del Vaticano 1965, p. 233. Para una visión más equilibrada cf. A. Nichols, op. cit., pp. 49, s.

y naturaleza humana. Dios "puede" ser representado y "debe" ser repre-sentado por causa de la Encarnación.

El problema de si Dios puede ser representado o no causó en Bizancio un conflicto sangriento: *la iconoclastia* (726-843) [15]. Este conflicto duró mucho tiempo y produjo sus mártires. Aún hoy el Occidente difícilmente es capaz de comprender la profundidad y esencialidad, para la fe cristiana, de esta sangrienta disputa. En el Occidente no hubo mártires por la causa de las imágenes sacras.

Escuchemos a un santo oriental, defensor de las imágenes: San Juan Damasceno. Entramos así en lo más vivo del discurso:

> ¿Cómo será representado lo invisible? ¿Cómo será retratado aquel que es sin figura? ¿Cómo será delineado el que no tiene cantidad, ni tamaño, ni límites? ¿Cómo será especificado el que es sin forma? ¿Cómo será pintado con colores quien no tiene cuerpo? [...] Es claro que cuando hayas visto que Aquel que es incorpóreo se ha vuelto hombre por causa tuya, entonces harás la imagen de su forma humana; cuando el invisible se ha vuelto visible en la carne, entonces representarás su imagen, la imagen de quien ha sido visto; cuando Aquel que en la sobreabundancia de su naturaleza es sin cuerpo y sin figura, inconmensurable e intemporal, cuando Aquel que es inmenso y subsistente en la forma de Dios, se ha restringido a la medida y al tamaño, después de haber tomado la forma de esclavo, y se ha ceñido con la figura del cuerpo, entonces reproduce su forma sobre un cuadro, y expón a la vista a Aquel que ha aceptado ser visto. Reproduce de El la inefable condescendencia, el nacimiento de la Virgen, el bautismo en el Jordán, la transfiguración sobre el Tabor, los sufrimientos generadores de inmor-talidad, los milagros, signos de su divina naturaleza que fueron realizados con virtud divina a través de la virtud del cuerpo, la cruz salvadora, la sepultura, la resurrección, la ascensión al cielo. Describe todas estas cosas con la palabra y con los colores" [16].

Asegurado el hecho de que se pueden realizar imágenes del Hijo de Dios y de los misterios de su vida, muerte y resurrección, está en pie la pregunta: ¿cómo se puede cumplir plenamente la difícil tarea de representar a Cristo según su naturaleza humana *y según la divina*? [17].

El paralelismo entre " la palabra" y " los colores" nos recuerda nuestro primer

---

15 La obra fundamental sobre la iconoclastia es aún hoy la citada de K. Schwarzlose. A. Grabar, *L´iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957, ha confrontado las obras de arte contemporánea con las diversas fases de la iconoclastia en los documentos escritos y hechos políticos. Cf. también G. B. Ladner, *Origin and Significance of the Byzantine Controversy*, in "Medieval Studies", I I (1940), pp. 127 s.

16 Juan Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983, pp. 36 s.

17 Como han insistido justamente los iconoclastas, la naturaleza divina de Cristo no es repre-sentable, porque Dios no está circunscrito en el espacio, pero como ya lo ha advertido Juan Damas-ceno (cf. op. cit., p. 47 y nota 93), si no se puede representar a Dios –es decir, la naturaleza divina de Cristo–, se puede conferir al icono ciertos reflejo de las Energías divinas. Por este hecho los iconos eran con frecuencia instrumentos de salvación; han obrado milagros y corversiones. Cf. también K. Schwarzlose, op. cit., pp. 166 s. Sólo con la evolución de la doctrina de la Luz increada del Monte Tabor, distinta de la esencia divina, que no puede ser participada, el problema de la representatividad de la naturaleza divina ha encontrado su solución. Esta doctrina fue elaborada por Gregorio Pala-
mas (ca. 1296-1359), quien distingue la esencia divina de las Energías divinas. Estas últimas pueden

nivel de la imagen de Cristo: la palabra traducida en imagen. Para resolver tal pro-blema tocante al modo en que la encarnación de Dios será representada en el arte de los iconos según la conciencia de los ortodoxos, nos ayuda una reflexión sobre lo que es el arte figurativo en general, mediante una descripción que lo defina.

Todo arte es expresión, imitación y transformación. Expresión de lo más profundo que vive en el hombre, expresión del alma; imitación de la naturaleza o del arte; transformación de la materia.

En cuanto el arte es la expresión de lo más profundo del alma, de la inmortalidad del alma, el alma misma debe ser purificada para poder espejar el rostro del Hijo de Dios.

"Bienaventurados los puros de corazón, porque verán a Dios" (Mt 5,8). Por eso el artista que se apresta a pintar la imagen de Cristo debe purificarse. De esto se tiene plena conciencia en el ámbito de las Iglesias Ortodoxas. Dostoievski escribe que la tarea del monje es concebir en su alma la imagen de Cristo, custodiarla y transmitirla a las futuras generaciones, como la Iglesia tiene en sí el sacerdocio y garantiza su transmisión hasta el fin de los siglos [18].

En cuanto a la imitación, el icono de Cristo debe imitar los retratos auténticos, los modelos constituidos por las tablas pintadas con el "verdadero" retrato del hijo de Dios. Aquí se diferencian las convicciones de la Cristiandad oriental de las de la Cristiandad occidental. La convicción de no tener más la auténtica ima-gen de Cristo, formulada ya por San Agustín [19], es tan característica del Occiden-te, como la convicción de que la imagen de Edesa reproduce los rasgos origina-les del rostro

---

ser comunicadas a la creatura, no obstante que ellas mismas sean increadas. Así Dios se multiplica en los seres creados, sin perder nunca su unidad. Cf. Gregorio Palamas, *Omelie*, XXXIV (Migne, PG 151, coll. 423-450). Cf. J. Meyendorff, *Introduction ä l´étude de Grégoire Palamas* ("Patristica Sordobonensia", 3), Paris 1959, pp. 296-303.Cf. también P. N. Evdokimov, *Teologia della Belleza . L´arte della icona*, Roma 1983, 3ª ed., pp. 223 s.; y sobretodo E. Sendler S. J., *L´icône image de l´invisible. Elements de théologie esthétique et technique* ("Collection Christus", 54), Paris 1981, pp. 167 s.

18 Cf. F. Dostievskij, *I fratelli Karamazov*, II, 6, 3: primer coloquio del stáretz Zósima.

19 *De Trinitate*, VIII, 4, 7 y 5, 7 (Migne, PL 42, col. 1951): "Nam et ipsius Dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat, quaecumque erat". El libro de F. van der Meer, *Christus. Der meschensohn in der abendländischen Plastik*, Frei-burg- Basel-Wien 1980, p. 19, arranca de este texto de San Agustín en su primer capítulo: "Das Un-bekannte Antliitz". Con todo, cuado él afirma categóricamente que esta situación era la verdad, no se da cuenta de la convicción de los cristianos ortodoxos y de su tradición cultural y teológica, y no tiene en cuenta la mayor parte de los estudios históricos sobre la imagen de Cristo. El hecho de que no podamos verificar con los medios de la crítica histórica y arqueológica el verdadero retrato de Jesús de Nazareth, no significa en modo alguno que no tengamos más el verdadero retrato de Cris-to. Al parecer se olvida demasiado fácilmente que la existencia histórica de una cosa no depende de su verificabilidad científica. Muchas veces se pasa sin darse cuenta del juicio de la no-verifi-cabilidad al juicio de la no-existencia de un determinado hecho u objeto.

Para la convicción ortodoxa en cambio en materia de la certeza de los retratos auténticos , cf., por ejemplo, L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l´icöne dans l´Eglise ortodoxe*, Paris 1960, pp. 41 s. y el texto de P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull´icona*, Milano 1977, p. 83, aplicable a la imagen de Cristo: "Si estos artistas [es decir, contemporáneos], ni siquiera interiormente pueden certificar por sí mismos la identidad de la persona representada, si se trata de otra cualquiera, ¿no se está aquí consumando quizá el máximo engaño espiritual, provocando confusión, y no se dirá quizá que el artista ha pintado algo falso?".

de Cristo contradistingue la cultura religiosa ortodoxa [20]. La imagen no efectuada por la mano del hombre, el retrato de Cristo sobre un velo, se ha vuelto el modelo principal para el rostro de Cristo, al menos desde el siglo VI en adelante. He tratado de demostrar, en otro lugar, que esta imagen, custodiada por el rey Abgar de Edesa, debe ser considerada o como una copia directa del Sudario, que se conserva hoy en Turín, o como el Sudario mismo [21].

Todo arte es o imitación de la naturaleza o imitación de obras producidas por el hombre. En el caso del icono de Cristo se puede decir que cada uno ha de considerarse como una copia de las copias del velo de Edesa, y en último análisis, del Sudario [22]. Una de las más importantes de estas lecturas nos la ofrece el arte constantinopolitano del siglo VI, durante el imperio de Justiniano, como lo testimonia un icono que se conserva en el convento de Santa Catalina, a los pies del Monte Sinaí, que será descrito enseguida.

En cuanto que la obra de arte es siempre el resultado de una transformación de la materia que –según los iconoclastas– no puede nunca ser capaz de expresar el rostro de Dios, ella es santificada a través del mismo artista cristiano, quien a su vez participa de la naturaleza divina mediante la Eucaristía, en la divina liturgia. El artista que ha comulgado, que se ha vuelto *uno* con Jesucristo, se vuelve por así decirlo instrumento de la autoexpresión del Hijo de Dios. Bajo las manos de tal artista cristiano la materia misma, la tabla y los colores, serán por así decir tocados por lo divino, y hechos capaces de formar y espejar la imagen divina.

El icono está ligado a la liturgia y constituye una parte integrante de la misma. También aquí el Oriente se diferencia del Occidente cristiano. Para la liturgia latina se requiere sólo una cruz con o sin el cuerpo de Cristo crucificado. En el Oriente se requieren al menos dos iconos, el Crucifijo y Nuestra Señora, ambos pintados sobre tablas de madera. En el Occidente, la arquitectura del templo cristiano

---

20 La imagen que Cristo habría mandado al rey Abgar es el primer icono nombrado en la lista hecha por Juan Damasceno para probar la legitimidad de las imágenes sagradas: cf. op. cit., y mi compendio, *La Sindone di Torino e il volto de Cristo nell´arte paleocristiana, bizantina e medievale occidentale*, Emmaus 2, Quaderni di Studi Sindonici, Roma 1982, pp. 34-36.

21 La hipótesis de la identidad entre el Sudario de Turín y el velo de Edesa, el así llamado *Man-dilion*, fue adelantada por primera vez por I. Wilson, *The Shroud of Turín. The Burial Cloth of Jesus Christ?*, New York 1978, pp. 92, 96 y 99; Id., "The history of the Turin Shroud", in *La Sindone e la Scienza*, Atti del II Congresso internazionale di Sindonologia 1978, Torino 1979, pp. 20-22. Para mí la cuestión no está todavía resuelta, aunque no se puede dudar de que el Mandilion sea al menos una copia del Sudario. Sobre toda la problemática, cf. M. Green o. s. b., *Enshrouded in silence*, in "Ampleforth Jounal". LXXXV (1969), pp. 333 s., que presenta ya una discusión crítica de la hipóte-sis de Wilson antes de las publicaciones arriba citadas. Cf. también mi trabajo *La Sindone di Torino*, cit., pp. 39 s., y su dependencia de la iconografía clásica del rostro de Cristo del Sudario, pp. 40-50; y R. Laurentin, "Il volto dell´Uomo della Sindone e suo influsso sull´iconografia di Cristo", in *Jesù Figlio di Dio. Incontro e riconoscimento*, pp. 89-99. Este último estudio acepta sin crítica la hipótesis de Wilson sobre la identidad del Sudario con el Mandilion.

22 La demostración que los artistas de la imagen de Cristo han hecho en relación al tema del rostro sindónico ha tentado a P. Vignon, *Le Saint Suaire de Turin devant la Science, l´Archéologie, l´Historie, l´Iconographie, la Logique*, Paris 1938, pp. 133-150, pero con un método aún imper-fecto. Con mi estudio citado, espero haber demostrado el hecho de la dependencia del tipo clásico de la imagen de Jesús respecto de la imagen sindónica, dentro de sus justos límites y con un método perfeccionado. Cf. también las observaciones de M. Green o. s. b. , op. cit., tab. 1-14 después de la p. 320.

puede prescindir de toda imagen. En el Oriente, el significado mismo de la arquitectura del templo está ligado al icono.

Todo el templo, en el Oriente cristiano, es una imagen, y representa dos zonas: el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible. El cielo es la zona de Dios, de los Ángeles y de los Santos; la tierra, la de los hombres. El edificio de una iglesia ortodoxa representa todo el cosmos con sus dos zonas: el cielo y la tierra. El límite entre las dos zonas se señala de doble manera: verticalmente y horizontalmente. La cúpula es la zona del cielo, de lo invisible; las paredes –hasta el comienzo de las arcadas sobre las columnas o las pilastras que dividen las naves– indican la tierra, el reino de lo visible.

En las iglesias ricas, las pilastras y las paredes de las zonas inferiores están por ello revestidas con mármoles preciosos. Toda la región de las arcadas hacia arriba está recubierta de mosaicos con fondo de oro.

Horizontalmente, el límite entre tierra y cielo está señalado por el *iconostasio*. El recinto de Santísimo, accesible sólo a los sacerdotes, está custodiado por iconos. A través de ellos, Cristo, los Ángeles y los Santos que viven en el cielo, se hacen presentes a los ojos de los cristianos. Esta idea es importante. No son tanto los fieles quienes miran a los cuadros con los Santos, sino que son éstos últimos quienes dirigen, a través de las imágenes, su mirada hacia los fieles. Idealmente, todos los iconos tienen su lugar en el *iconostasio*, si bien muchos son datables en el tiempo que precede al uso del *iconostasio*, aparecido hacia el siglo XIV [23].

La imagen de Cristo es una representación del Hijo de Dios en el sentido más estricto. El icono hace presente la persona representada. Quien tiene ojos iluminados por la fe, descubre esta presencia en la materia circunscrita y se deja mirar no por la imagen sino por el mismo Jesucristo. El símbolo se vuelve realidad o, mejor, verdad.

También en el Occidente hay huellas de la concepción oriental de la imagen de Cristo. El rostro de Cristo sobre un velo, una imagen semejante a la del rey Abgar de Edesa, fue conservado en el tesoro de San Pedro y mostrado a los fieles cada Año Santo. Originariamente esta reliquia se llamaba la "Verónica", el "verdadero icono" de Cristo. Solamente luego se desarrolló la conocida leyenda, según la cual una mujer con este nombre habría tenido piedad de Cristo que llevaba la cruz hacia el Gólgota y le habría dado el velo para secarse el rostro ensangrentado, velo sobre el cual después habría permanecido impreso el retrato de Jesús [24]. Nótese que ni el objeto de la "Verónica" ni la leyenda derivada de él ha

23 Cf. P. Florenski, op. cit., pp. 56-58, particularmente p. 56: "El iconostasio es la manifestación de los santos y de los ángeles –una angelofanía, una manifestación de testigos celestiales, y so-bre todo de la Madre de Dios y de Cristo en la carne–, que proclaman testimonialmente lo que, visto de aquella orilla, es carnal. El iconostasio *es los santos*". Para la creación del *iconostasio*, su estruc-tura y su programa iconográfico, cf. W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonen-malerei*, Olten Lausanne 1956, pp. 73-75.

24 Cf. E. v. Dobschkütiz, *Christusbilder* (Texte und Untersuchungen, N. F. 3), Leipzig 1899, y mi resumen, op. cit., 36 s. Una misma investigación aún no publicada, ha presentado G. Theben, *Das Christubild in der Veronika-Uberlieferung* (Licencia teológica, PUG, 1981).

tenido influjo sobre la teología occidental, como sucede en cambio en Orien-te. Sólo allí, como lo hemos señalado, se discutió seriamente la posibilidad de un verdadero icono de Cristo.

La verdadera imagen de Jesús, que lo representa en su naturaleza divina y en su naturaleza humana, fue pensada por la teología de los iconoclastas del segundo período de la iconoclastia bizantina (813-843) sobre todo como algo que contra-dice a la cristología. O el artista representa sólo la imagen de la naturaleza huma-na, y separa así las dos naturalezas en Cristo, o el artífice de tal imagen presume representar las dos naturalezas juntas, y no puede distinguirlas en sus iconos. En el primer caso el artista y todos los que veneran tales imágenes son fautores de la herejía del Nestorianismo, en el segundo pertenecen a los herejes Monofisitas.

Los teólogos occidentales probablemente no han encontrado todavía ninguna respuesta para refutar esta doble acusación de los iconoclastas bizantinos contra la creación artística de las imágenes de Cristo. Pero quizás también en esto consiste el motivo de la crisis y de la debilidad de las imágenes de Cristo en las iglesias occidentales modernas, cuando estas imágenes no faltan del todo.

El Occidente no se anima a pensar que se puede realizar una verdadera imagen del Hijo de Dios, una imagen que represente a Cristo en su doble naturaleza, humana y divina. En consecuencia, todo el arte religioso –particularmente el de los últimos dos siglos– y también el correspondiente pensamiento teológico no se han compenetrado fuertemente de la realidad de la encarnación de Dios.

Enormes dificultades es preciso superar si nosotros, como cristianos occidentales, tratamos de comprender la convicción de la Iglesia oriental en materia de imágenes sacras. Con todo, si Dios se ha hecho hombre, puede dar a un corazón puro la visión de la imagen del Hijo. "Bienaventurados los puros de corazón porque verán a Dios", dijo Jesús. Si esta visión es confiada a una obra de arte, también el espectador de la obra sabrá vislumbrar el esplendor divino sólo cuando también él tenga un corazón puro, es decir, cuando sepa distiguir, en la fe, la expresión de la naturaleza humana de los efectos de la naturaleza divina de Cristo, aun en el sólo mirar o venerar una imagen suya.

Es también difícil para nosotros, occidentales, la admisión de una "divinización" de la materia. Los teólogos católicos latinos no ven fácilmente aquel proceso de divinización que tiene un real influjo de transformación de la naturaleza física en aquel que se alimenta con fe del cuerpo y de la sangre de Cristo. ¿Quién considera hoy todavía posible un culto verdadero de las reliquias de los Santos?

Este culto se basaba sobre la fe en la divinización de la materia humana a través de una vida santa, en la que la Eucaristía pudo tener su máximo efecto y

---

25 Escribe P. N. Evdokimov, op. cit., p. 52: "... Cristo une la energía humana a la energía divina y deificante (...). Es la rehabilitación ascética de la materia como sustrato de la resurrección y lugar de la epifanía. La Belleza de Dios, así como su Luz, no es ni material, ni sensible, ni intelectual, pero se da en sí misma o a través de las formas de este mundo y se deja contemplar por los ojos abiertos del cuerpo transfigurado". P. Florenskij, op. cit., p. 105, asevera también: "Ni la técnica de la pintura de los iconos ni los materiales empleados pueden ser casuales respecto del Culto..."

ejercer su máximo poder [25].

Finalmente, el hombre occidental, formado en la escuela de las ciencias naturales, no admite fácilmente que el rostro sobre el Sudario de Turín –y consiguientemente sobre los otros "verdaderos iconos"– sea propiamente el retrato de Jesús. Los fieles del Oriente cristiano creen en sus convicciones, transmitidas por la tradición viva a través de los siglos, aunque la ciencia no haya dado confirmación alguna.

Vistas todas estas dificultades, describamos ahora algunos de los más importantes iconos de Cristo. Comencemos con una imagen del Señor que fue encontrada bajo estratos posteriores, durante la restauración efectuada sobre una tabla del convento de Santa Catalina sobre el Sinaí, hace poco más de un decenio. La tabla es datable en el siglo VI [26]. Cristo es representado de frente, a medio busto, con el libro del Evangelio en la mano izquierda y con la derecha levantada en gesto oratorio, que más tarde será interpretado como gesto de bendición. Recordemos que el libro y el gesto oratorio pertenecen a la primera dimensión de la imagen de Cristo, al nivel de la palabra traducida en imagen. La figura, co-mo la vemos, está colocada ante una esedra y tiene una gran aureola dorada. Estos últimos detalles pertenecen a la dimensión de las formas que representan lo divino ya desarrolladas y aplicadas en la precedente iconografía no-cristiana. También el manto de púrpura, reservado desde el siglo III en adelante a los em-peradores, deriva de un uso pagano. El rostro, en cambio, de este icono es uno de los primeros en que se descubre la dimensión del verdadero retrato de Jesús, con las mismas facciones que se ven en el "Mandilion" y en la "Verónica".

La irregularidad de las mejillas, dibujadas como desiguales entre sí, los bigotes de diversa longitud y de diversa curvatura, las manchas blancas sobre la alta frente en forma de gotas y de grandes franjas encurvadas, se pueden explicar sólo recurriendo al rostro del Sudario, donde se explican como efectos de los maltratos sufridos por el Hombre que fue envuelto en la sábana [27]. Nuestro icono es el resultado de una lectura del rostro del Sudario o de una copia del mismo y de la tradición de las huellas que quedaron sobre el Sudario en una imagen artística. No se puede dejar de advertir que el artista que realizó esta traducción estaba fascinado por la majestad del rostro, creído por él como el retrato del Señor.

Los ojos de Cristo no se fijan en el espectador, sino que miran lejos, sin concentrarse en un punto determinado. Con este medio, el artista logra el efecto de una presencia continua y universal de la persona representada. La manera de representar a Cristo a medio busto, con el volumen del Evangelio y con la diestra que bendice, no cambiará más en el ámbito del arte bizantino. Es el tipo del llamado *Pantocrátor*, el Señor del universo [28]. Lo encontramos todavía en el siglo XII en los espléndidos mosaicos de Cefalú, Palermo y Monreale, en un icono del siglo XIII sobre el Monte Athos, y luego en el arte griego y ruso de los primeros

26 K. Weitzmann, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*. The Icons, vol. I, Princeton 1976, cat. Bl, pp. 12-15, tab. 1, 2, 39, 40.
27 Cf. mi *La Sindone di Torino*, cit., pp. 44, 47.
28 Cf. la nota 1.

decenios del Quattrocento en particular, pero también hasta nuestros días.

Tres temas de la iconografía bizantina están íntimamente conexos con la imagen de Cristo, en cuanto debe representar también la naturaleza divina del Hijo de Dios. Los temas son los de la Transfiguración sobre el Monte Tabor, la resurrección –esto es, la llamada *Anástasis*– y la Trinidad. Los tres temas son representados en el arte griego y ruso según un idéntico esquema para cada uno de ellos. El pintor de iconos no debe nunca inventar un nuevo esquema icono-gráfico, no debe usar su propia imaginación o fantasía, sino que debe repetir los santos temas transmitidos por los manuales para los pintores [29]. La renuncia a la propia fantasía forma parte de la ascesis cristiana del artista oriental. Sólo in-sertándose en la tradición viva, mediante la aceptación de los esquemas ya pre-dispuestos para cada tema por representar, el pintor de iconos puede esperar realizar una imagen que introduzca al espectador plenamente en el misterio re-presentado sobre la tabla.

En la Tradición, el artista ortodoxo encuentra la fórmula para la representación de la luz tabórica, que se refleja en los iconos, particularmente en los iconos de la Transfiguración. Quien ha visto una vez el esplendor plateado del mosaico del ábside en la iglesia de Santa Catalina bajo el Monte Sinaí, tiene la sensación de algo sobrenatural que se expresa a través de la materia, dando a los reflejos de la luz una fuerza desacostumbrada [30]. Es un fulgor y un relampagueo que recuerda el paso evangélico que describe la Parusía, el retorno majestuoso del Señor. La misma intensidad de la luz emana también de los iconos de la Transfiguración pertenecientes a las escuelas de Novgorod y de Moscú, con sus máximos exponentes, Teófano el Griego y Andrei Rublev [31].

Una luz plateada semejante caracteriza también a los frescos de las iglesias serbias y del *Parekklesion* de la iglesia Chora en Constantinopla [32]. Un fulgor y una dinámica desacostumbrada se irradian allí de las escenas del Resucitado que desciende al Hades para liberar a los progenitores y a todos los justos del Antiguo Testamento, que esperaron durante siglos este momento. En una mi-niatura

---

29 El primer manual conocido es el de Dionisio de Furna, un monje del Monte Athos, que vivió en la primera mitad del 1700. El libro lleva por título *Ermeneia tes ografikes technes* ("Instrucción sobre el arte de la pintura"). Sobre las ediciones de este libro cf. L. Schlosser-Magnino, *La letteratura artistica*, Firenze 1932, pp. 14 s. Fozio Kontoglos ha escrito un nuevo manual para uso de la Iglesia ortodoxa, *Ekfrasis tes ortodoxou eikonografias*, 2 vols., Atenas 1960. "Los iconos deben ser pinta-dos conforme a los fieles modelos de la vida espiritual «según imagen, semejanza y sustancia»", se lee en el libro de Florenskij, op. cit., p. 94.

30 Para una documentación fotográfica excelente véase G. H. Forsyth-K. Weitzmann, *The Monastery of St. Caterine at Mount Sinai*, The Church and Fortress of Justinian, vols. 2, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1973, tab. 103-115.

31 Cf., para la escuela de Novgorod, V. N. Lazarev, *Novgorodian Icon-Painting,* Moscú 1969, p. 35, tab. 47. Para la escuela de Moscú, Id. Moscow school of Icon-Painting, Moscú, 1971, p. 18, tab. 25; p. 31, tab. 48. Cf. también E. Sendler s.j., op. cit., pp. 168-170 y tab. después de la p. 168; y R. de Feraudy, *L´Icône de la Transfiguration* ("Spiritualité orientale", n. 23), Abbaye de Bellefon-taine, Bégrolles (Maine et Loire) 1978, p. 83. Este último estudio contiene en las pp. 117-119 un elenco de los textos patrísticos sobre la Transfiguración.

32 Cf. P. A. Underwood, *Kariye Djami*, London 1967, vol. I, n. 201, pp. 192-201, vol. III, tab. 340-359.

Cristo Eleemon (icono en mosaicos, Constantinopla, 1ª mitad del siglo XII)

bizantina del siglo XI, conservada en el Monte Athos, se encuentra esta escena como ilustración del Prólogo del Evangelio de Juan[33]. La luz que resplan-dece en las tinieblas es Cristo que penetra en el infierno para liberar a los justos. El Evangelio de la Resurrección es un mensaje que trasciende los límites del tiem-po y del espacio. En la escena de la *Anástasis*, de la Resurrección de Cristo según el modelo oriental, esto es, como liberador de los justos –antepasados, profetas y reyes– del Limbo, se expresa visiblemente –y no solamente por medio de un símbolo– el hecho de que Cristo como Dios está presente con su omnipotencia más allá de todo límite de tiempo y de espacio.

Del tercer tema –la representación de la Trinidad– debemos tratar con alguna mayor extensión, también porque uno de los iconos de este tema, el de Andrei Rublev, se ha vuelto hoy –a través de innumerables reproducciones– la más importante imagen de la Trinidad, si no la más importante imagen artística de Dios

33 Cod. 587 m., fol. 2r del Monasterio Dionisiou sobre el Monte Athos. Cf. S. M. Pelekanidis-P. C. Christou-Ch. Tsioumis-S. N. Kadas, *The Tressures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts*, vol. I, Atenas 1974, tab. 190.

34 Cf. R. M. Mainka, *Andrej Rublev´s Dreifaltigkeitsikone*, Ettal 1964, y J. Povilus, *L´licona della Trinità de Rublëv*, en AA. VV., Il Ddio di Gesù Cristo, Roma 1982, pp. 210-212.

en el campo cristiano [34]. El icono ha sido pintado en el primer decenio del Quattrocento para la catedral de la Santísima Trinidad de Zagorsk, en Rusia, y hoy se conserva en el Museo Tretjakov de Moscú.

La escena pintada toma impulso de un hecho que se describe en el Antiguo Testamento. Se trata de la llamada hospitalidad de Abraham. Tres ángeles visitan al patriarca para anunciarle el nacimiento de su hijo Isaac (cf. Gen 18, 1-15). Estos tres ángeles fueron ya vistos por Orígenes como referencia simbólica al misterio del Dios trinitario [35]. Muchos iconos pintan la escena de la hospitalidad de Abraham. En ellos se ven no sólo los tres ángeles, sino también Abraham y su mujer Sara. Con el icono de Rublev, esta situación cambia. Inspirado en la contemplación trinitaria de San Sergio de Radonez, el pintor Rublev penetra, pintando la relación entre los tres ángeles, en el misterio insondable de la misma Trinidad.

Los Tres, reunidos en torno a una mesa común en forma de altar, no anuncian ya solamente a la Trinidad como referencia simbólica –según lo que acontece en los iconos de la hospitalidad de Abraham–, sino que representan a Dios en su misterio Uno y Trino. Los Tres tienen el mismo rostro imberbe. Ello –particularmente el de la persona que está detrás del altar– deriva, a mi parecer, del rostro de la Señora de Vladímir, el más antiguo icono de Rusia, hecho en Constantinopla y transportado a Rusia en el siglo XII. También él se conserva en el Museo Tretjakov de Moscú [36]. La persona central, no obstante las diversas interpretaciones, debe entenderse como el Hijo [37]. Pero en ella no se representa a Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, sino el Verbo antes de la Encarnación, si se quiere considerar el contenido del icono en términos temporales. La mesa en forma de altar, el cáliz sobre la mesa con la cabeza del ternero, son alusiones simbólicas de la aún futura redención, a través de la muerte del Hijo en la cruz. El vestido real de púrpura lo indica como el futuro Mesías, el Cristo. El cuerpo está espiritualizado, finamente alargado. La cabeza se inclina hacia el ángel que representa al Padre, del que proviene el maravilloso movimiento circular, que termina en perfecta armonía con el ángel de la derecha. Éste

---

35 Orígenes, *Omelie sulla Genesi*, Omelia IV, Roma 1978, p. 100: "Abraham... prepara los panes *amasados con tres medidas de flor de harina*: acogió a tres hombres, amasó los panes con *tres medidas de harina*; todo lo que hace es místico, todo está lleno de misterios".

36 Andrej Rublev hizo una copia de la "Señora" de Vladímir después que esta imagen fue trasladada de Vladímir a Moscú, en el año 1395. Cf. R.M. Mainka, op. cit., p. 27. Para la "Señora" de Vladímir, cf. W. Felicetti - Liebenfels, op. cit., pp. 51 s. y fig. en p. 50 y tab. 47.

37 Ha sido P. N. Evdokimov, op. cit., p. 236, quien afirmó que la persona de la izquierda del icono representa al Hijo de Dios. Se basa en ello en un testimonio de un contemporáneo de Rublev, Esteban de Perm. Este último llevó, durante una misión, un icono semejante al de nuestro artista, y la aureola de la persona que está a la izquierda del icono mostraba la inscripción abreviada de la palabra "Hijo". Sin embargo en los iconos de la "Hospitalidad de Abraham" con los tres ángeles se indica normalmente la figura del medio con la inscripción "o on" (el que es) en la aureola cruciforme, como el Hijo. Cf. *Novgorod Icons 12th - 17th Century*, Leningrado 1983, 2ª ed., p. 293, tab. 68 y p. 326, tab. 202. También R.M. Mainja, op. cit., p. 48 es de nuestro parecer, o sea que la más probable dispocición de las persona de izquierda a derecha es: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

representa al espíritu Santo, y tiene el cuerpo y la cabeza inclinados hacia el Padre.

Sólo tomando el impulso del cuerpo transfigurado del Hijo, el pintor ha podido dar también al Padre y al Espíritu Santo un cuerpo casi individual, pero con una impostación menos material, menos densa que el cuerpo del Hijo. Sólo en la imagen veterotestamentaria de la visión de las personas angélicas, el pintor del icono ha podido entrever el misterio de las relaciones intratrinitarias y de su deliberación de salvación, de redimir a la humanidad a través del sacrificio del Hijo, siempre presente sobre los altares de la iglesia.

La Trinidad de Rublev no es un icono del Cristo encarnado, sino un icono del Hijo en su relación con el Padre y el Espíritu Santo en la Trinidad-Unidad divina. Sin la centralidad del Hijo –esto es, si se piensa que el Hijo es una de las personas que está a los lados de la mesa– nuestro icono no es ya una imagen de Dios, sino sólo una representación simbólica del mismo.

Así como para todas las teofanías del Antiguo Testamento, su verdad y su posibilidad reside sólo en su cumplimiento último, es decir, en la Encarnación del Verbo, así también el arte cristiano posterior a este hecho fundamental es sólo posible como una expresión de Cristo.

Con una formulación quizás arrojada, se puede decir: si los colores y la tabla de madera corresponden de algún modo a la naturaleza humana de Cristo, el esplendor, la armonía y la emanación de una paz indecible corresponden a su naturaleza divina.

Sólo cuando la mirada del espectador se fija en el Cristo como centro, también el misterio de la Trinidad de Dios, que ha aparecido en Él y a través suyo, se hace presente al corazón del fiel. La centralidad de Cristo es necesaria también en la disposición de las personas sobre el icono de la Trinidad, en razón de nuestro acceso psicológico al misterio. Si en realidad Cristo es el centro de toda revelación, este hecho no puede ser expresado diversamente en la forma icónica.

Sólo a través del contacto eucarístico con Dios es realizable un icono así.

El icono oriental participa, por su expresividad, en la dinámica divina, en la luz tabórica, y por ello no es sólo una expresión del alma del artista, sino también –en un sentido atrevido– una autoexpresión del Cristo resucitado en el artista.

En la unión eucarística el pintor se vuelve instrumento del Verbo encarnado para su autoexpresión humano-divina. El icono se vuelve la demostración de Dios. De manera más abreviada se ha dicho: “Existe la Trinidad de Rublev, ergo existe Dios” [38].

38 P. Florenskij, op. cit., p. 64.

JOSEF PIEPER, LA BELLEZA Y LA POESIA

Jorge N. Ferro *

INTENTAREMOS aquí una aproximación a la obra de Josef Pieper desde las letras, de modo que, escudados alegremente en esto, nos tomaremos una serie de licencias que los severísimos filósofos sabrán disculpar y tolerar.

Y la primer cosa que salta a la vista, para un lector ingenuo, en cuanto a Pieper y su relación con la belleza, es que ésta se halla presente en su mismo estilo, en su misma obra en cuanto tal. Hay una preocupación por que se cumpla aquella sentencia de "el esplendor de la verdad": él presenta la verdad bella y claramente, y hace alusión y recurre a los grandes textos poéticos, constantemente. Para poner un solo ejemplo, en su tratado sobre la Prudencia va a tomar un texto de Paul Claudel, de la quinta de sus *Cinco Grandes Odas*, y cita aquel pasaje donde el poeta dice: "la prudencia es al norte de mi alma como la proa inteli-gente que conduce todo el navío" [1]. Es decir, comprobamos fácilmente esta constante recurrencia a los textos poéticos y el gusto por que resplandezca la ver-dad que está presentando, porque resplandezca estilísticamente esta verdad.

Y esto en un tiempo en el que en los estudios de humanidades en general predomina muchas veces un lenguaje oscuro, deliberadamente oscuro. Sobre lo cual Pieper tiene palabras duras; no dejará de denunciar este fenómeno. Por ejemplo, en su *Defensa de la Filosofía*, donde dice entre otras cosas: [...] "la dificultad de leer un libro filosófico depende con frecuencia, como todo el mundo sabe, únicamente de abuso del lenguaje, de modo que lo que pone obstá-culos es el lenguaje y nada más que el lenguaje" [2].

Es decir que el lenguaje, que tendría que ser el ámbito de patencia de la verdad, translúcido, se convierte en una realidad opaca, que aleja de las cosas. Se referirá también Pieper a esa "terminología individual arbitraria" [3] que tiene tanta vigencia en numerosos contemporáneos nuestros que se dedican a huma-nidades. Y el texto este de Pieper sobre la oscuridad deliberada nos trae a la me-moria otro de

---

[Trabajo presentado en el coloquio "Josef Pieper, testigo contemporáneo de la sabiduría cristiana", organizado por el Vicerrectorado de Formación de la Universidad del Salvador, el 21 de agosto de 1993.

1 *Prudencia*, incluido en *Las virtudes fundamentales*. Madrid, Rialp, 1976, p.57, nota 5.

2 *Defensa de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1970, p.114.

3 *Defensa...*, p.115.

un autor indudablemente menor, en un libro bastante cuestionable en muchos aspectos, pero que plantea esto casi en los mismos términos. Nos referimos a J.F.Revel, en su libro *El conocimiento inútil*. Hablando de las modas intelectuales de nuestro tiempo, sostiene Revel que es elemento esencial a una moda intelectual el hecho de sustituir "las dificultades reales de la investigación científica", es decir las dificultades reales que presenta el objeto estudiado, "por las dificultades artificiales de un estilo oscuro, precioso y pedante, que procura a sus lectores y a sus auditores, al mismo tiempo, la ilusión de hacer un esfuer-zo y la satisfacción de creerse iniciados en un pensamiento particularmente ar-duo" [4]. O sea que hay una facilidad de hecho y una dificultad aparente; hay un vocabulario iniciático, dice, y hay un elitismo de masas.

Pieper tiene, para el lector no "profesional" de la filosofía, la enorme caridad y la cortesía de la claridad. Y su lectura produce placer. Ahora bien, en esto coincide con los grandes autores patrísticos y medievales, como señala muy bien Henri de Lubac en su obra *Exégèse Médiévale*, de la cual me permito también traducir un parrafito. Dice de Lubac:

> En la época patrística, la doctrina más profunda, rica y sólida se expresa como al azar de las circunstancias, casi siempre sin didactismo, sin esa necesidad de sistematización verbal y de clasificación *ne varietur* que son generalmente obra de epígonos, que responden sin duda a una necesidad, pero en lo que no se debe ver siempre un progreso del pensamiento. «El que se preocupa por la verdad», decía Orígenes, «no se embaraza en cuestiones de vocablos». Y aun: «No hay que tener la superstición de los nombres, siempre que se sepa mirar las cosas». Igualmente, Clemente de Alejandría: «A mi parecer, es preciso que el buscador de la verdad encuentre sus expre-siones sin premeditarlas ni inquietarse; que se esfuerce solamente por nom-brar como pueda lo que quiere decir; pues las cosas escapan a quien se adhiere demasiado a las palabras y les consagra demasiado tiempo».
>
> Con su superior buen sentido, Santo Tomás será de esta opinión: cuando el fondo de las cosas es claro, estimará vana toda controversia verbal. Lo repetirá con una insistencia que no es quizá superflua en ninguna época: «*Sapientis est non curare de nominibus*». (*I Sent*., d.3, q.I, a.I; *Prima*, q.54, a.4, ad 2m.) [5].

Imposible no recordar a Pieper releyendo estos textos. Amor a las cosas mismas: que el lenguaje nos lleve a ellas, nos las muestre, nos las aclare.

Esta actitud constante de Pieper podríamos decir que revela un amor por la belleza y una connaturalidad con los poetas; es decir, él, de hecho, presta atención a este tema. Pero esta primera aproximación no es más que un indicio que tiene el lector no profesional para descubrir la apertura de Pieper constante al acto poético y su vocación a lo bello. Con lo que no quisiéramos entrar en la es-pinosa

4 Revel, Jean-François, *El conocimiento inútil*. Barcelona, Planeta, 1989, p.332.

5 De Lubac, Henri, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*. II, Paris, Aubier, 1959, pp.417-418.

cuestión de si la belleza es o no un trascendental, el *pulchrum*, que pare-ciera que para algunos autores sí lo es y para otros se podría reducir al *verum* o al *bonum*; pero lo cierto, sin entrar en ese tecnicismo, es que podríamos decir con Gustave Thibon (en *Nuestra mirada ciega ante la luz*) lo siguiente: [...] "más allá de cierta altura los universales se unifican: una virtud muy alta aparece siem-pre radiante de belleza y una obra maestra de arte eleva no solamente los espíri-tus, sino las almas. Los caracteres más nobles tienen una concepción estética de la moral: el bien es para ellos un objeto de contemplación a la vez que de acción: es una acción que se puede contemplar. En cuanto al mal, lo evitan no tanto por el perjuicio que les puede ocasionar sino porque su fealdad les resulta intolerable" [6].

Creemos que también Pieper hubiera estado de acuerdo con este texto. Porque él va a marcar constantemente a lo largo de sus obras rasgos comunes en la actitud del filósofo y la del poeta. Ambos perciben desde distinta ladera las cosas mismas, y como tan bien dice Edgar de Bruyne en *La estética de la Edad Media*, el simbolismo –que es lo propio del poeta, el poeta es aquel que capta el sentido simbólico de la realidad– "no es otra cosa que la expresión estética de la participación ontológica" [7].

Pieper va a ocuparse reiteradas veces de esta conexión profunda entre la actitud del filósofo y la del poeta. Porque obviamente va a hacer pie en el dicho aristotélico retomado por Santo Tomás que recordaba que el motivo por el que el filósofo se asemeja al poeta es que los dos tienen que vérselas con lo maravilloso. Ambos están fuera de esa atmósfera oprimente del "mundo totalitario del trabajo". También, por supuesto, el acto religioso. Entre estos existe esta profundísima afinidad. Dice Pieper en *El Ocio y la Vida Intelectual*: "El acto filosófico no es la única forma de dar este «paso más allá» [del mundo totalitario del trabajo]. La voz de la poesía, de la verdadera creación literaria, no es menos inconmensurable con el mundo del trabajo que la pregunta del filósofo." [8] Y dice también Pieper que cuando lo religioso o lo filosófico no encuentran posibilidad de manifestarse sufre la misma suerte lo poético. "Donde lo religioso no puede crecer, donde no hay lugar para la creación y contemplación artísticas, donde la conmoción por el eros y la muerte pierde su profundidad y se banaliza, ahí tampoco florecen el filosofar y la filosofía." [9]

Ambos pues, el poeta y el filósofo, van a partir de una actitud fundamental común que es el asombro. El asombro es el inicio del filosofar, dice Pieper repitiendo a los clásicos, y también es el inicio de la poesía.

Pero el asombro no significa el choque brutal de lo desusado, de lo desacostumbrado. Lo propio del espíritu es asombrarse aun frente a lo que nos es habitual, a lo que nos es familiar, porque se lo percibe bajo una nueva luz. No es el choque brutal que necesita la sensibilidad de tantos contemporáneos nuestros

---

6 *Apud* Sáenz, Alfredo. *El icono. Esplendor de lo sagrado*, Bs.As., Gladius, 1991, p.15.
7 De Bruyne, Edgar, *La estética de la Edad Media*. Madrid, Visor, p.98.
8 *El Ocio y la Vida Intelectual*, Madrid, Rialp. 1962, p.85.
9 *El Ocio...*, p.87.

para conmoverse, sino es una actitud dócil y atenta frente a lo real, que en cuanto real nos aparece como maravilloso. Va a decir Pieper también en *El Ocio...*: "Quien necesita de lo desusado para caer en el asombro demuestra precisamente con ello que ha perdido la capacidad de responder adecuadamente a lo admirable del ser." [10] Se le escapa lo *mirandum*. "La necesidad de lo que causa sensación, incluso cuando gusta presentarse bajo la máscara de la bohemia, es señal inequívoca de haber perdido la verdadera capacidad de asombro, y precisamente por ello, señal también de una humanidad aburguesada." [11] El va a señalar que tanto la poesía como la filosofía constituyen actitudes "antiburguesas", con todos los riesgos que se pueden correr por el abuso de una palabra que ha sido manoseada hasta el cansancio, pero no obstante Pieper lo va a decir explícitamente. "En este su comenzar por el asombro se patentiza el esencial carácter antiburgués, por así decir, de la filosofía [y de la poesía, decimos nosotros con él], ya que el asombro es algo antiburgués (si se nos permite utilizar por un momento y con la conciencia no del todo tranquila este término en exceso manoseado). Pues ¿qué significa aburguesamiento en sentido espiritual? Ante todo, que uno tome el mundo próximo determinado por los fines vitales inmediatos como algo tan compacto y definitivo que las cosas con que nos encontramos no pueden ya transparentarse; no hay ni vislumbre del mundo más amplio, profundo y ge-nuino, al primer momento «invisible», de las esencias; no se da, no se muestra más lo asombroso, el hombre ya no es capaz de asombrarse. La sensibilidad bur-guesa embotada lo encuentra todo evidente, comprensible por sí mismo." [12]

Tanto el poeta como el filósofo escapan de este embotamiento de la capacidad de asombro. Y escapan, como decíamos, siempre en un mismo sentido, y unidos por afinidades profundas, como va también a decir en *Defensa de la Filosofía*: "Es posible que aquí le venga a uno al pensamiento la vieja idea de la afinidad entre filosofía y poesía. De hecho, incluso pensadores tan poco románticos como Aristóteles y Santo Tomás hablaron ya de tal afinidad." [13] Y vuelve a repetir el que ambas tienen que ver con lo maravilloso, con lo *mirandum*. "En efecto, es obvio que, según tal idea, es en el objeto en lo que convienen la filosofía y la poesía, pues ambas dirigen la mirada –contrariamente a la inteligencia práctica de todos los días– al campo de lo sorprendente y asombroso, que se divisa en su inmensidad tras lo presuntamente obvio y hasta en medio de ello. No encubrir con palabras este fondo insondable del mundo, sino hacerlo precisamente hablar y ponerlo ante los ojos es lo que constituye el quehacer que precisa-mente esto impone al lenguaje tanto del filósofo como del poeta. Aunque no por ello se suprime en modo alguno la diferencia; el modo de la filosofía –a diferencia del de la poesía– no consiste en hacer presente algo mediante figuración sensible (sonido, ritmo, acontecer, figura), sino en apresar la realidad en conceptos que no hablan a la imaginación. Como ya hemos dicho, la dificultad específica de lenguaje de

10 *El Ocio...*, p.129.
11 *Ibid.*
12 *El Ocio...*, pp.127-128.
13 *Defensa de la Filosofía*, p.116.

la filosofía reside precisamente en que la inconcebible incomprensibilidad del ser se exprese, no obstante, claramente en forma conceptual." [14]

Aquí tendríamos la distinción entre el poeta y el filósofo. El filósofo prescinde en cuanto tal, en cuanto filósofo, de la imaginación. Nosotros sabemos, con Santo Tomás, que el que actúa siempre es el hombre, no es ni el filósofo, ni el poeta, ni que la inteligencia conoce, ni que la voluntad quiere, sino que quiere el hombre, conoce el hombre, y habla el hombre. Pero la distinción ayuda. El filósofo, en cuanto tal, prescinde de la imaginación y busca la precisión del concepto. Mientras que el poeta, por otro lado, lo que busca es la evocación. Vale decir que la palabra poética no simplemente denota, refiere a una cosa, sino que sus-cita una cantidad de ecos, misteriosos, y afectivos, en el que la recibe. No apunta solamente a su inteligencia, sino que pone en movimiento otra cantidad de mecanismos espirituales. Alusiones, evocaciones; lo propio del poeta es evocar, aludir, de modo oblicuo, generalmente, a una realidad; de modo metafórico, o simbólico.

Y Pieper tampoco se va a encantar fácilmente con cualquier poesía. Va a exigir a la poesía la misma nota de desinteresada contemplación que exige al acto filosófico. En un precioso ensayito sobre la contemplación terrena, incluido en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, va a hablar de que así como la filosofía auténtica surge del ocio, de la contemplación desinteresada, lo mismo vale para la poesía. El origen es el mismo. Y va a decir: "De tal como de contem-plación del mundo creado se alimenta inagotablemente toda verdadera poesía, y todo arte real, cuya esencia es alabar, ensalzar, por encima de toda queja. Y nadie que no sea capaz de esta contemplación puede captar la poesía poética-mente, esto es, del único modo posible. El carácter imprescindible de las artes cultivadas en el ocio, su necesidad vital para los hombres, reside sobre todo en que, por medio de ellas, se mantiene y no se olvida la contemplación de lo crea-do." [15] Porque si no estaríamos no ya frente a un acto poético sino frente a un acto, va a decir Pieper, de "manipulación".

El lenguaje tiene también su propia capacidad de corrupción, y así como el sofista es una suerte de parodia o remedo del filósofo, también hay una parodia o remedo del poeta, que es aquel hombre que va a usar el lenguaje no para celebrar lo existente, sin el tono celebratorio del poeta que canta lo existente, que agradece, se complace y se goza en la cosa, sino aquel que usa el lenguaje con una finalidad subalterna, para imponer su dominio sobre la realidad o sobre las personas, para mover a las personas a comportarse en la manera por él deseada. Todo lenguaje que no fuera en este sentido auténtica poesía, que no estuviera en la línea de la auténtica poesía, estaría en la línea de la manipulación, de la adulación.

---

14 *Defensa...*, pp.116-117.

15 "Contemplación terrenal", en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1980, p.147.

Y va a decir Pieper también, en un trabajo magnífico incluido en el mismo volumen que se llama "Abuso de poder, abuso de lenguaje", que este gozarse en la pura maestría de la forma y este gusto por sorprender muchas veces puede encubrir una actitud manipuladora. Dice:

> Tampoco aquí es un criterio la maestría de la forma. Al igual que los so-fistas. También una manifestación filosófica e incluso, no se olvide, teológica, que viva por ejemplo del efecto de sorprender (y se aprovechen así del gene-ral aburrimiento intelectual), también «Filosofía», «Teología» y «Ciencias del espíritu» pueden ser, igual que una obra de «Literatura» pretenciosa en la for-ma, mero «entretenimiento», una, digamos, forma extremadamente sublime de adulación, de decir lo que a uno le agrada, y todo ello en función del éxito, entendiendo por tal no necesariamente las cifras de tirada o los derechos de autor sino cualquier forma de «prosperar», desde el aplauso de las masas hasta la admiración esotérica de los *happy few* [16].

Es decir la poesía conlleva también en sí misma el peligro de su corrupción, de su distorsión hacia una actitud manipuladora, interesada, y reprobable.

Ahora bien, hasta acá nosotros hemos visto dos puntos, diríamos así. El primero, Pieper en su propia obra tiene una voluntad deliberada de claridad y de cierta belleza, una belleza austera, por cierto, pero belleza al fin. Por otro lado, ha llamado la atención sobre la profunda afinidad que existe entre el acto del poeta y el acto del filósofo. Ambos parten del asombro y ambos concluyen en un asentimiento gozoso y enamorado de lo real. Pero hay algo más, tal vez, y muy de destacar, en Pieper. Y es su actitud respetuosa frente a aquello comu-nicado bajo forma poética. Respetuosa y, diríamos, más aún, que lo toma como dato fundamental y de lo cual el filósofo no puede prescindir. Pareciera que no hay algo así como una filosofía "químicamente" pura. Poesía "pura", en este sentido, tampoco la hay, ciertamente. Es un experimento, un experimento de jugar con las palabras, es un interesante juego sobre el límite...

Pero vemos que Pieper va a aceptar, para su discurrir, con la *ratio*, algunos datos entrevistos en momentos de *intellectus*, digamos así, y esto se le va a presentar a él como vertido en forma poética, revestido en palabra literaria. Y es lo que él va a llamar en buena parte el "mito". Ese mito que traían los antiguos. En un librito que creo que fue de los últimos suyos que pudimos leer los hispanohablantes, no lectores de alemán, que se llama *Sobre los mitos* platónicos [17], que está precisamente dedicado a Romano Guardini en su 80º aniversario, en ese librito Pieper va a protestar contra el exceso de afán sistematizador, que él va a encarnar en Hegel, quien va a decir algo así como que la única forma de acceder a la verdad sería un sistema científico también «químicamente puro». Contra esto, Pieper va a sostener que no, que las grandes cosas, las últimas co-sas, no se nos

---

16 "Abuso de poder, abuso de lenguaje", en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, p.227.

17 Barcelona, Herder, 1984.

dan en forma de tratado sistemático, sino que se nos dan bajo ro-paje poético. Todo el tema de las ultimidades, por ejemplo, tanto los orígenes como las profecías sobre el final, el Génesis y el Apocalipsis, no se nos dan en forma de tratado sistemático sino en forma de visión poética, de símbolo, de mi-to, va a decir Pieper. Y, cuando alguien le preguntaba algo a Nuestro Señor, muy frecuentemente Nuestro Señor contestaba con un relato, contestaba bajo forma literaria. Así se preguntará Pieper:

> Pero ¿es realmente cierto que la frase «dogmática» y con conceptos generales, sea sin más la única forma plena de posesión de la verdad? A la pregunta de «¿Quién es mi prójimo?» sin duda que se puede responder con una definición; pero con toda razón me parece también que puede ponerse en duda que tal definición sea una respuesta más objetiva ni más verdadera que la historia con que responde el Libro santo de la cristiandad y que em-pieza con las palabras: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos ladrones.» ¿No podría ocurrir además que la realidad con verdadero alcance para el hombre no posea la estructura del «contenido ob-jetivo» sino más bien la del suceso, y que en consecuencia no se pueda captar adecuadamente justo en una tesis sino en una *práxeos mímesis*, en la «imi-tación de una acción», para decirlo con el lenguaje de Aristóteles, o lo que es lo mismo, en una «historia» [18].

Ciertamente que de la palabra *mito*, el propio Guardini ha dicho: "Esta palabra es una de aquellas que en los últimos años han sido llevadas a empujones por todas las calles." [19] Con lo cual ya no quiere decir casi nada. Pero en el sen-tido estricto en que usará Pieper el término aquí, echa mucha luz sobre todo esto. No se le escapa a Pieper el problema de la corrupción, las limitaciones del mito, tal como se ha dado. Restos de una tradición primordial. C.S.Lewis, en su novela *Perelandra* dice que cuando su protagonista contempla ese mundo de alguna manera "esencial", entonces entendió lo que era el mito: "destellos de una fuerza y belleza celestiales caídos en una selva de imbecilidad y porquería" [20]. Un poco fuerte esta última expresión, pero muy clara para señalar que en el mito auténtico hay algo de verdad oculto y todos sus defectos, falsedades y distorsio-nes están diríamos *ex parte subiecti*. Lo que se recibe, se recibe a la manera del recipiente, y está en la trasmisión y en la formulación humana, con un lenguaje insuficiente, todo lo que tiene de defectuoso. O la imagen del foco, que también usa Lewis: el mito es una verdad "fuera de foco", con contornos borrosos y des-dibujados, apenas entrevista. Son restos de una reveleción primitiva que se han ido deformando. Pieper señala esto:

> [...] todo lo mítico es fragmentario por su misma naturaleza. Las grandes tradiciones míticas son a su vez simples piezas parciales de una

---

18 *Sobre los mitos platónicos*, pp.14-15.
19 *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*. Madrid, Rialp, 1956, pp.80-81.
20 *Perelandra*, London, The Bodley Head, 1977, pp.231-232.
21 *Sobre los mitos platónicos*, p.30.

tradición, que en su conjunto no está al alcance de Platón, no lo está ya o no lo está todavía [21].

¿Por qué no lo está *ya*? Porque esa revelación ha sufrido sucesivas deturpaciones. ¿Por qué no lo está *todavía*? Porque todavía no tiene el dato cristiano. Y Platón, dice Pieper, no pudo restaurar la totalidad del mito. Arriesga Pieper, jugándose con su opinión:

> Mi opinión personal es que Platón *no* estuvo precisamente en condiciones de llevar a cabo esa empresa. En el conjunto total de la tradición mítica que de hecho llegó hasta él no le fue realmente posible distinguir y separar lo verdadero de lo falso, el núcleo de la cáscara, lo esencial de lo accesorio. El pensamiento *pre*cristiano tropezó aquí con una frontera que no pudo superar [22].

Pero insiste Pieper en esto ahora:

> La única forma que nosotros tenemos de aprehender no sólo el futuro de las «últimas cosas» –que escapa a la experiencia– así como el origen, igualmente ajeno a la experiencia, del mundo y del propio hombre, es la información que no es resultado ni de la experiencia ni del pensamiento, pero que sí pue-de exponer y aclarar de una manera única lo experimentado y pensado [23].

Parecería entonces que no podemos prescindir de este dato revestido de ropaje literario. Y más bien dice él que hay una zona gris sobre lo filosófico "químicamente puro". Dice Pieper que el límite no es tan claro, no es tan tajante. Incluso dice que esto habría que corregirlo:

> [...] es preciso corregir la representación habitual que separa demasiado tajantemente entre una conceptualidad filosófica y una verdad mítica. Platón en cualquier caso ha entendido la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico. Tanto en el *Gorgias* como en la *República* el mito escatológico se emplea como el argumento supremo y decisivo, después que la pura espe-culación racional ha llegado hasta su límite propio [24].

Parecería que para Pieper entonces el filósofo no puede simplemente desentenderse de este dato. Esto valdría por supuesto para el dato revelado. El lo pone para el dato heredado, esas cosas que decían "los antiguos", sobre las que ha escrito unos pasajes magníficos, sobre todo en *Entusiasmo y delirio divino* [25]. Esos "antiguos" no son tales simplemente en un sentido cronológico, sino en un sentido más profundo; son aquellos hombres que contemplaron algo más de la verdad que nosotros y que nos lo trasmitieron; y esos dichos de los antiguos, que a nosotros

---

22 *Sobre los mitos*..., p.31.
23 *Sobre los mitos*..., p.43.
24 *Sobre los mitos*..., p.67.
25 Madrid, Rialp, 1965.

nos llegan por tradición, tienen que ser por lo menos tomados muy en serio, y considerados detenidamente por nosotros. Termina Pieper su librito sobre los mitos platónicos hablando de este tema de lo que dijeron los antiguos:

> A este fundamento apunta uno de los conceptos más aclimatados en la teología cristiana desde los tiempos más antiguos: el que explica y exalta la concepción platónica como un conocimiento derivado de fuente divina. Me estoy refiriendo al concepto de «revelación primitiva». En un intento por ex-presar su contenido en la formulación más escueta podrían señalarse los principios siguientes: al comienzo de la historia humana está el hecho de una comunicación divina propiamente dicha dirigida al hombre. Lo que en ella se trasmitía ha entrado en la tradición sagrada de todos los pueblos, es decir, en sus mitos y en ellos se ha conservado y está presente –de una manera se-gura aunque desfigurado, exagerado y con mucha frecuencia convirtiéndose en algo casi irreconocible–. Esa verdad indestructible de la tradición mítica procede según ello del mismo Logos que se hizo hombre en Cristo; sólo la luz de ese Logos, que ha entrado en la historia humana, hace posible algo que necesariamente superaba las fuerzas del pensamiento precristiano, a sa-ber: la clara separación entre lo verdadero y lo falso dentro del estado real de cosas de la tradición, así como el discernimiento del «mito verdadero» de entre la ganga de lo secundario e incongruente. [26]

Y dice Pieper igualmente que nosotros también de alguna manera

> participamos del conocimiento de la verdad que procede de una fuente divina únicamente «del oído», *ex akoes*, en virtud de lo escuchado, no por propia experiencia ni reflexión, no por la propia verificación de los hechos, sino única y exclusivamente a la manera de la fe [27].

Y segundo, dice,

> y sobre todo, ni siquiera al espíritu más evolucionado le ha sido concedido expresar esa verdad como una tesis de conceptos universales; más bien ha adoptado incesantemente la forma de una historia, que es preciso contar. La razón de esto se encuentra en que –para usar el lenguaje de Lessing– no se trata expresamente de «verdades de razón necesaria», que puedan derivarse de unos principios abstractos, sino de unos sucesos y actuaciones que pro-ceden de la libertad, tanto de la libertad de Dios como de la libertad del hom-bre. En este punto no hay ninguna diferencia entre las informaciones en que creen los cristianos y los mitos narrados por Platón. Unas y otras tienen en común el que su objeto no es un estado de cosas, sino una historia que se desarrolla en el límite entre lo divino y lo humano [28].

Es decir que el dato poético para Pieper está en el inicio, también, de la consideración de la realidad que tiene que hacer el hombre –no diremos el filósofo, pero sí el hombre. El hombre contempla la realidad y parte del dato de esta realidad son los dichos de los poetas, vehículos para verdades altas, definitivas y que no son susceptibles de ser dichas de otro modo.

---

26 *Sobre los mitos...*, pp.74-75.
27 *Sobre los mitos...*, p.75.
28 *Ibid.*

PECADO Y DELITO

Pecado Personal, Pecado Estructural, Pecado Social y Delito

Carlos José Mosso *

1 Partimos del concepto de pecado como la ofensa a Dios, que coloca al hombre en un estado de enemistad con su Creador. En todo pecado encontramos una misma característica: *la pretensión del hombre de "ser como Dios"***,** que fue el objeto de la tentación de la "serpiente" (el demonio) a nuestros primeros padres en el Paraíso, y que, obviamente, resulta un objetivo imposible de alcanzar, lo que produce la frustración del hombre en su búsqueda de la felicidad. El hombre en su pretensión de ser como Dios al pecar, paradójicamente *pierde virtualmente Su Imagen y Semejanza, puesto que no es en el alma pecadora en la que resplandece la Divinidad, sino en el alma en gracia.*

2 En esencia todo pecado es personal, y por lo tanto, subjetivo, si bien puede hablarse en sentido analógico del pecado estructural y del pecado social, entendiendo al primero, *como la situación objetiva de la humanidad, en la que existe un apartamiento de los designios de Dios*, y que ha "encarnado estructuralmente" en el cuerpo social y sus instituciones. Ya no es solamente la situación del hombre como individuo pecador, ni la suma de los pecados de todos los que componen un cuerpo social. Es el *condicionamiento que una sociedad ha creado en virtud del cual sus componentes, los hombres, se encuentran más proclives a caer en el pecado*. Es la sociedad de espaldas a Dios, es la sociedad que cada tanto vuelve a construir la torre de Babel. Es Sodoma y Gomorra. *Es la Jerusalén por la que Cristo llora antes de su pasión, porque no ha querido recibir su mensaje de salvación y va a condenarlo a muerte*. Es la sociedad enferma en sus cimientos. Es la ciudad deseada por Satán, en desmedro de la Ciudad de Dios, en el esquema filosófico de San Agustín. Es la sociedad institucionalmente corrompida. En palabras de Juan Pablo II *"son las múltiples estructuras de pecado en las que está envuelta nuestra vida personal, familiar y social"***.**

3 Las consecuencias del pecado estructural son múltiples. Por de pronto, porque están en juego valores fundamentales que hacen a la supervivencia y el progreso de los pueblos. El sentido de patria y de familia suelen ser los más afectados. El pecado estructural corroe al cuerpo social, echando por tierra sus cimientos, que *se vuelven de arena, en lugar de ser de piedra*. Tienen espe-cial

---

[Profesor titular de Derecho Penal en la Universidad Católica de Salta. El presente tema ha sido expuesto por el autor en el Curso de "Pastoral Carcelaria" de la Arquidiócesis de Buenos Aires, el 11 de mayo de 1996.

influencia en ello, los prototipos o *modelos* que se quieren imponer en la sociedad actual: el hombre *"light"*, el egocentrismo como pauta cultural , la falta de solidaridad, la pérdida del sentido de la existencia del "prójimo", el modelo del hombre exitoso como único referente posible y deseable, la frivolidad como estilo de vida, etc. Frente a ello, se levanta la otra realidad: la del hombre común, que no siempre puede acceder a ese objetivo que se propone como referente de su felicidad. El efecto corrosivo es doble: *ni uno ni otro alcanzan la felicidad posible de esta vida*. El hombre light, sólo económicamente exitoso, frívolo , etc. termina en una insatisfacción permanente, y se torna cada vez más egoísta. El otro, que persigue como objetivo lograr ser como el primero (porque es el mode-lo que se le presenta como hombre feliz), termina con una doble frustración: a la insatisfacción que tendrá una vez alcanzado el objetivo, si lo alcanza, le su-mará la insatisfacción del *tiempo perdido en un objetivo vano e inútil*. En una situación de pecado "estructural" resulta más difícil ser virtuoso y discernir cuál es el recto camino que conduce a Dios y que trae tranquilidad al alma. El hombre sufre más, y muchas veces sin saber por qué, y muchas veces también innecesa-riamente, al verse inmerso en una loca y frenética carrera hacia un objetivo con-fuso e incierto, como, por ejemplo, el de lograr el éxito sin esfuerzo, o el éxito por el éxito mismo, no importa a qué precio.

Por otro lado, *en una sociedad "estructuralmente pecadora", el imperio del derecho se vuelve un objetivo del todo inalcanzable***.** Las leyes, formalmente vigentes, no tienen eficacia, puesto que no son acatadas, y, paradójicamente, a mayor cantidad de leyes, mayor incumplimiento y anarquía.

4 El concepto de pecado social, atribuible a Juan Pablo II, ahonda más esta realidad estructural, pero referida más a la situación de injusticia objetiva. *"Vemos con honda preocupación cómo se agranda la brecha entre ricos y pobres"*, dirá el Papa**,** en clara alusión a la llamada *injusticia social***.** El pecado social cons-tituye una *flagrante violación de la justicia conmutativa.* "El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas" (Juan Pablo II).

En tiempos medievales, en cambio, la sociedad era "estructuralmente" cristiana. El hombre pecaba, y mucho, pero tenía noción y conciencia de ello. Grande era el pecado, pero grande también el arrepentimiento, expresó con acierto Graham Greene. Y, en definitiva, era más factible el retorno a la amistad con Dios, y, por lo tanto, la paz del alma, puesto que se tenía claro hasta dónde puede calar el efecto corrosivo del pecado. Hoy día, el hombre también peca, desde luego, pero las conciencias están muchas veces lavadas y poco proclives al arrepentimiento, lo que hace que al hombre le cueste más reencontrar su rumbo. Precisa-mente porque lo que falla es el modelo de hombre y de sociedad.

5 Ello tiene especial influencia en la conducta delictiva. *Cierto tipo de delitos encuentra su "caldo de cultivo" en la sociedad estructuralmente pecadora*. Las defraudaciones caracterizan al prototipo de hombre exitoso. Los deli-

tos violentos al hombre frustrado que no puede ser como aquél. La impunidad y la sensación de omnipotencia caracterizan al hombre público, que ocupa car-gos en un gobierno. El cohecho descubierto ya no produce vergüenza si-no motivo de jactancia. *La disociación entre conductas y valores afecta más la situación psicológica y el sufrimiento del preso común, al que le cuesta más asumir, dentro de esos parámetros, la propia responsabilidad moral por su delito.*

6 Pecado y delito no son sinóni-mos, pero se puede buscar re-laciones entre ambos conceptos. *No todo pecado es delito y viceversa. Las acciones privadas de los hombres pueden ser pecaminosas, y sin embar-go, no tener relevancia jurídica* (art. 19 de la Constitución Nacional) Sin embargo, *así como el peca-do produce una alteración en la paz del alma, el delito altera la paz social.* El delito es ante todo una conducta disvaliosa para la sociedad, que puede traer como consecuencia la aplicación de una pena (prisión, multa, etc.) *Pecado y delito tienen en común la culpabilidad*. No hay delito sin culpa ni pecado sin cul-pa. La culpabilidad es en el delito el juicio de reproche que la conducta del sujeto merece por haber violado la norma jurídica. En el pecado, la culpabilidad es el pleno conocimiento y deliberada voluntad de no acatar la ley de Dios.

***Los Heresiarcas*, de Gustavo Doré**

Pecado y delito tienen en común también la pena como consecuencia posi-ble. Posible en cuanto a que no toda conducta delictiva termina con una sanción penal: muchas quedan impunes porque no se promueve la investigación, otras no pueden ser probadas, y otras son objeto del "perdón" institucional (amnistía, indulto, etc.) A su vez, mediante las indulgencias la Iglesia puede remitir la pena de los pecados, ello sin perjuicio de las gracias extraordinarias que Dios concede a los hombres (el perdón al buen ladrón hecho por Cristo en la cruz, al que le prometió llevarlo ese mismo día al Paraíso, en virtud de su arrepentimiento, eximiéndolo de la pena del purgatorio). Por otro lado, hay delitos que no se pueden cometer sin pecar (homicidio, robo, violación,etc.), entendiendo que tanto en en el delito como en el pecado, el hombre actúa libremente. Si falta la libertad no habrá ni lo uno ni lo otro. En este sentido podemos hablar de la *proyección social del pecado, a través del delito, o sea que el pecado actuá siempre, necesa-riamente, como causa segunda o remota de la alteración de la paz social*. La so-ciedad estructuralmente pecadora puede perder su destino histórico. El hombre que no se arrepiente de su pecado puede perder la vida eterna.

7 Decimos que el delito es también un *"ente cultural"* (Frías Caballero**),** puesto que la noción proviene de una creación del hombre, variable en la historia. No es igual la concepción del delito de la antigüedad que la del de-recho actual. El hombre *"crea conceptualmente" el delito.*

8 Podría hablarse, en algún sentido, de los "delitos naturales" (Garófalo), entendiendo por ello como aquellas conductas disvaliosas del hombre en su relación social que han merecido una sanción penal en todas las épocas y en todas las civilizaciones. Pero el concepto resulta más bien confuso, teniendo en cuenta que hasta el homicidio, que es lo que podríamos considerar como el delito más grave, no ha tenido siempre reproche penal en todas los pueblos ni en todas las épocas, lo que desnaturalizaría el concepto, aumentando la diferencia entre delito y pecado. Sin duda matar fue y será siempre un pecado (salvo en caso de legítima defensa) pero no siempre fue considerado un delito. De hecho, en la época actual, en muchos países del mundo, el aborto (homicidio del hom-bre en estado fetal) ya no es un delito (en virtud de las múltiples causas de despenalización incluídas en las distintas legislaciones) y, sin embargo, es un pecado tan grave, que tiene pena de excomunión automática en el código de derecho canónico (canon 1398).

Esto nos muestra, en otro sentido, *la disociación que se puede producir entre el derecho positivo –ley promulgada por autoridad competente– y el derecho natural, que en el decir de Cicerón está inscripto en el corazón del hombre, y por él sabe (el hombre) lo que está bien y lo que está mal.* En rigor de verdad, según Santo Tomás de Aquino, la ley positiva que contraría el derecho natural, no es propiamente ley, sino un acto de violencia. De hecho, también pueden crearse delitos, o sea describirse conductas penalmente reprochables, que a la luz del derecho natural no serían violatorias del orden jurídico, como sucede en ciertos países, por ejemplo con respecto a la práctica del culto religioso.

9 De todos modos, consideramos una *conquista del derecho penal moderno, el concepto de delito como la acción típicamente antijurídica y culpable* (Mezger**).** *Tipicidad y antijuridicidad son, en este sentido, los referentes del derecho natural.* Porque si bien bien resulta difícil aceptar el concepto de delito natural, no lo es en cambio, aceptar como de derecho natural, que las conductas que una sociedad –a través del poder del Estado– considera que deben ser penalizadas, tengan que estar *previamente establecidas y obedecer a un criterio de ponderación de lo que es antijurídico. Es lo que llamamos principio de legalidad, que se traduce en el elemento tipicidad, en la definición de delito del derecho penal moderno.*

10 Ello significa que no pueden ser punibles las conductas de los hombres que no están establecidas (tipificadas) en la ley (código penal por ej.) Ello sirve de garantía al ciudadano, que puede conocer así perfectamente cuáles son las consecuencias de su obrar desde el punto de vista jurídico-penal. Así como no todo pecado es delito, no toda acción del hombre que viola el orden jurídico es típica, por lo tanto, hay acciones antijurídicas que no son delito (como

no pagar un alquiler, por ej.) y que tienen su sanción en el orden civil o comercial, pero no en el penal, donde están en juego otro tipo de valores para el hombre que incurre en una conducta típicamente antijurídica (la carcelación por ej.)

11 Es por ello que decimos, siguiendo a Cabral, que el *derecho penal es secundario, es de excepción y es garantizador*. Sólo algunas conductas antijurídicas son consideradas delitos, y por ello es de excepción. Entra a ac-tuar el derecho penal cuando el resto del ordenamiento jurídico sería insuficiente para mantener la paz social –fin del derecho todo– y por ello es secundario. Pe-nalizar todas las acciones antijurídicas sería desproporcionado y tampoco con-tribuiría a asegurar la paz social. Tampoco la asegura y se presta a la tiranía más aberrante, la aplicación de sanciones de naturaleza penal, por conductas no tipi-ficadas previamente, o establecidas genérica o analógicamente (los delitos con-tra el Régimen o contra el Estado, propios del nacionalsocialismo). *El principio de legalidad es la garantía del ciudadano frente al poder y el actuar del Estado*.

12 Con respecto a *la reprochabilidad social del delito*, cabe acotar que no sólo las conductas delictivas merecen ese reproche, sino también aquellas conductas que, siendo antijurídicas, no están tipificadas como delitos, y que, sin embargo *resultan moralmente reprochables, muchas veces, en mayor grado que cierto tipo de delitos*. Por ejemplo, el que, pudiendo pagar una deuda dineraria no lo hace, especulando con la ventaja que una determinada situación macroeconómica puede traerle obrando de esa manera, sin importarle el perjuicio que puede provocarle al acreedor. Esa persona será civilmente ejecutable, pero penalmente no podrá ser perseguida por no constituir delito su conducta. Debemos percatarnos de esta versión actualizada del más puro *fariseísmo social*.

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Morón, Buenos Aires
Nº 218-220, Año 1996

CATHOLICA, Revue Trimestrielle, París, Francia
Nº 51, Printemps 1996

CUESTIONES TEÓLOGICAS Y FILOSÓFICAS, Universidad Pontificia Bolivariana
Año 21, Nº 57, I 1995

DISENSO, Buenos Aires
Nº 7, Marzo (Otoño) 1996

EIR, Resumen Ejecutivo
Vol. XIII, Nº 6, *Soros financia la campaña de narcolegalización*, Marzo 96
Vol. XIII, Nº 7, *La seguridad económica depende de los precios de garantía agrícolas*, Abril 96
Vol. XIII, Nº 8, *Bosnia le da una lección al mundo resistiendo el genocidio británico*, Abril 96
Vol. XIII, Nº 9, *Golpe unimundista en Paraguay; víctima, la soberanía nacional*, Mayo 96

ESPÍRITU, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Barcelona, España

ESTUDIOS PARAGUAYOS, Revista de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Asunción del Paraguay

Vol. XVIII, Nº 1-2, Diciembre 1994-1995
FILOSOFAR CRISTIANO, Anuario Filosófico, Córdoba, Argentina
XV - XVI, Nos 29-32, 1991-1192
FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia
Nº 1134, *La otra Transición*, Enero 1996
Nº 1135, *Impunidad*, Febrero 1996
Nº 1136, *No votaré*, Febrero 1996
Nº 1137, *Cartel electoral de HB*, Marzo 1996
Nº 1138, *Lo ha dicho Aznar: "El franquismo, conmigo, estará más a la intemperie"*, Marzo 1996
Nº 1139, *El PNV quiere gobernar en Madrid*, Abril 1996
Nº 1140, *Llegará la fuerza de lo nacional*, Abril 1996
Nº 1141, *ETA manda*, Mayo 1996
GLOSAS SILENSES, Revista de la Abadía de Santo Domingo de Silos, España
Año VI, Nº 2, Mayo-Agosto 1995
Año VI, Nº 3, Septiembre-Diciembre 1995
INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Udine, Italia
Anno XXIV, Nº 3, Settembre-Dicembre 1995
L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, París, Francia
Nº 1133, *Le Pape de la Résurrection*, Avril 1996
Nº 1134, *En route vers Reims*, Mai 1996
Nº 1135, *L'intelligence au futur*, Mai 1996
LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista mensual
Nº 320, *De Notre-Dame de Pontmain á Fatima*, Février 1996
Nº 321, *La Grotte de Massabielle*, Avril 1996
LA HOJA DE COMBATE, México
Nº 344, *"Iota Unum"*, Mayo'95
LECTURE ET TRADITION, Chiré-en Montreuil
Nº 221-222, *Entretenien avec Pascal Bernardin*, Juillet-Aout '95
Nº 223-224, *XXVème Journèe Chouanne*, Septembre-Octobre '95
Nº 225-226, *Enjeux et horizons du procés Touvier*, Novembre-Decembre '95
LECTURE FRANCAISES, Chiré-en-Montreuil
Nº 467, *Orages sur le Temple maçonnique*, Mars 1996
Nº 468, *Abolir le Traité de Maastricht!*, Avril 1996
Nº 469, *Un exemple de falsification historique*, Mai 1996
MEMORIA, Revista mensual, Buenos Aires
Nº 14, Año III, Marzo-Abril 1996
Nº 15, Año III, Mayo 1996
NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Buenos Aires
Año 3, Tomo III, Nº 26, *Pascua, Camino de Luz*, Abril '96
Año 3, Tomo III, Nº 28, *Morir a plazos*, Junio '96
RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE, Roma, Italia
Anno XXXIII /3/ Settembre-Dicembre 1995
Anno XXXIV /1/ Gennaio-Aprile 1996
SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca
Vol. XLII, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1995
SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal
Vol. XIII, Nº 7, 2ª quincena de abril de 1996
Vol. XIII, Nº 8, 1ª quincena de mayo de 1996
Vol. XIII, Nº 9, 2ª quincena de mayo de 1996
VERBO SPEIRO, Madrid, España
Nº 337-338, Agosto-Septiembre-Octubre 1995
Nº 339-340, Noviembre-Diciembre 1995
Nº 341-342, Enero-Febrero 1996
VERTEBRACIÓN, Revista del Inst. de Invest. Humanísticas de la Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Año 9, Nº 36, 1996

CIENCIA Y CIENTIFICISMO

Mario Caponetto

1. El "malestar" en la ciencia

TAL vez resulte oportuno, parafraseando el título de una de las más conocidas obras de Sigmund Freud, hablar de un cierto "malestar" en la ciencia contemporánea. Cualquiera lo percibe. Basta una mirada, siquiera superficial, para advertir que, pese al espectacular desarrollo de lo que modernamente se conoce como "ciencia", no es posible disimular la enorme carga de conflictos, temores, desencantos y aun angustias que corre pareja a ese desarrollo.

A decir verdad, estamos muy lejos, en estas postrimerías del siglo XX, del optimismo y de las ilusiones que el positivismo científico generó en el pasado cuando otorgó a la "ciencia" un estatuto casi mesiánico. Hubo, sin lugar a dudas –y la trágicas experiencias del presente así lo corroboran– mucho de "benévola ilusión" (y seguimos parafraseando a Freud) en aquel viejo cientificismo, hijo dilecto del iluminismo y del racionalismo, cientificismo gracias al cual el hombre creyó, por fin, hallarse en posesión y uso no ya sólo de una clave omnicomprensiva del mundo (en rigor, tal comprensión en sí misma dejó de ocupar el lugar central del quehacer científico) sino, y sobre todo, del más poderoso instrumento de transformación y de dominio. Nuestros abuelos positivistas creyeron haber llegado al umbral de la Nueva Utopía: un mundo, un *Regnum Hominis*, en el que gracias al cálculo, a la experimentación y a la estadística, todo sufrimiento sería abolido, toda oscuridad disipada. La marcha hacia un progreso indefinido resultaba, de este modo, un proceso ineluctable. No cabía esperar para la humanidad, en consecuencia, otra cosa que días venturosos.

Sin embargo, ¿quién podría hoy, ante la vista de una ciencia que ha venido a constituirse en la más seria amenaza contra la naturaleza y el hombre, quién podría, repetimos, mantener semejante ilusión? ¿Quién podría negar el "desencanto" de la técnica que con tan singular acierto ha señalado Sergio Cotta en una de sus obras? Ésta es la clave y la razón del "malestar". Porque hay una pre-gunta que, a modo de insanable perplejidad, roe la conciencia del hombre de hoy: ¿acaso es posible admitir que la ciencia, el más alto fruto del espíritu huma-no, se vuelva contra el hombre mismo a manera de un enemigo? ¿Aquello que supusimos el fundamento indestructible de nuestro dominio está, ahora, a punto de someternos a la mayor esclavitud?

Gianfranco Morra ha planteado con toda precisión esta particular situación: "La ciencia y la tecnología han conducido en la actualidad al hombre a la posibilidad de su fin. ¿Cómo pudo acaecer esto? ¿Estamos frente a la muerte de la ciencia o, al menos, ante una ciencia de muerte? ¿Y qué hacer para recuperar una ciencia "sapiente", capaz de respetar a la naturaleza y al hombre?" [1]. Las reflexiones que siguen, aunque someras, intentarán responder a estos interrogantes.

2. La muerte de la ciencia y el surgimiento del cientificismo

Para aproximar algunas respuestas a las preguntas que dejamos planteadas debemos, en primer lugar, intentar caracterizar esto que hemos dado en llamar "cientificismo". Históricamente, el cientificismo hace su eclosión hacia mediados del 1800, en una Europa sacudida por profundas convulsiones políticas, so-ciales y culturales. La Revolución de la Comuna de 1848, en la que convergieron todas las utopías encarnadas en el socialismo y en el romanticismo de fuerte cuño irracionalista, fue vencida. Con su derrota muchas ilusiones se aventaron y ello haya, tal vez, señalado un punto de inflexión en el camino siempre tortuoso de las falsas esperanzas a las que suele asirse el hombre de la Modernidad. Así, a la ilusión romántica sigue la ilusión de la "ciencia" y la creencia ciega en su poder redentor. La ciencia dejó, de esta manera, de ser un modo –uno más entre los posibles del espíritu humano– de conocimiento del mundo para pasar a ser el principal y mayor elemento de dominio, la llave maravillosa que abriría al hombre las puertas de la seguridad y del paraíso en la tierra, la llave que le per-mitiría, finalmente, conquistarlo todo. Hay en esta ilusión cientificista mucho de una religiosidad secularizada, mucho de sustitución de la Fe en la Providencia de Dios por la fe en las solas fuerzas de una creatura humana insuflada de un avasallador espíritu fáustico.

Sin embargo, las raíces profundas de esta ilusión cientificista deben buscarse más lejos, más atrás, por decirlo así, de ese convulso e iluso siglo XIX. De cualquier manera el drama no consistió tanto en buscar refugio en la ciencia como tal, cuanto en la particularísima situación a que esa ciencia había quedado re-ducida por obra y gracia de un largo proceso de "revolución científica". Así, el desencantado hombre europeo del siglo XIX no buscó la *consolatio philosophiae*, el refugio seguro en la *Sapientia* que inspiró, en el siglo V, a Boecio. No. La "ciencia" a la que se volvió ya estaba herida de muerte desde hacía demasiado tiempo.

Para entender esta muerte de la ciencia es menester aproximarse a Descartes. Acerca de éste se ha escrito mucho; pero tal vez no se haya reparado dema-siado en una suerte de dualidad, que a modo de tensión dramática, signó su vida y su

1 Morra, Gianfranco, *La Cultura Cattolica e el Nichilismo Contemporaneo*, Ed Rusconi, 1979, página 158.

pensamiento. En Descartes había, en principio, un intento generoso y legíti-mo de superar el escepticismo que una Escolástica decadente había difundido en los círculos intelectuales de la época. ¿Cuál era la Escolástica que tenía ante su vista Renato Descartes? Sin duda no aquella que floreció en el siglo XIII y que fue capaz de alumbrar, en el clima peculiar de la Revelación, la más grandiosa síntesis de la Sabiduría humana y divina. Por el contrario, fruto amargo del no-minalismo, la Escolástica se debatía en la más penosa esterilidad y en la más abrumadora dispersión. Descartes deseaba la certeza; al no hallarla en la espe-culación filosófica, tal como le venía dada, la fundó en las matemáticas. Su mis-mo *Cogito* responde, en definitiva, a esta búsqueda intensa de la certeza y a la subsiguiente "matematización" de toda la ciencia. Su impulso fue, repetimos, generoso y legítimo –siempre lo es la búsqueda de la certeza por oposición al de-rrumbe en el escepticismo–; pero su drama consistió en no conocer jamás el genuino rostro de la *Philosophia Perennis* [2].

Mas a este impulso que no titubeamos en juzgar legítimo y generoso, se sumó en Descartes una *actitud* que ya preanunció, con caracteres nítidos, el rasgo esencial de la "nueva ciencia", esa que algunos años antes, su coétaneo, el Vizconde de Albano, más conocido como Francis Bacon, había contribuido decisivamente a diseñar al identificarla con el poder: *"tantum possumus quantum scimus"* fue el lema central, la nueva bandera, si se nos permite hablar así, enarbolada por el autor del *Novum Organum*, hombre más bien político que científico. Pues bien, este espíritu de dominio a través de la ciencia, que marca la antítesis de la actitud *theoretica* de la Tradición, estuvo firmemente arraigado en Descartes. Y es esto lo que explica cómo la legítima preocupación de un espíritu inquieto –pero al mismo tiempo huérfano de sabiduría– pudo proyectarse de manera tan decisiva en todo el decurso del desarrollo científico que le sucedió.

El *Discours de la méthode*, aparecido en 1637, once años después de la muerte de Bacon, es el testimonio más claro de esta dualidad en que vivió Des-cartes: el legítimo anhelo de certeza y el desprecio por la Sabiduría. Como bien se recordará, Descartes describe en esas páginas, con vivos acentos autobio-gráficos, su propio camino intelectual, ese que lo llevó, de su paso por las Es-cuelas más importantes de Europa, en las que aprendió la "doctísima" ciencia en maestros "doctísimos", a la decepción más abrumadora respecto de todo aquel caudal de ciencia tan alejado de la fuente viva de la especulación vigorosa del siglo XIII. Abandonó, así, la Teología y la Metafísica, no escatimó duros des-precios hacia ellas y acabó refugiándose en el puerto seguro de una ciencia atraí-da por las matemáticas y capaz de proporcionarnos la utilidad y el dominio del mundo. Son sus propias palabras:

> Pero tan pronto adquirí algunas nociones generales relativas a la física y que, comenzando a ponerlas a prueba en diversas dificultades particu-

2 Cfr. Gilson, Etienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, 3ª ed., Rialp, Madrid, 1973, pp. 147 y ss.

> lares, observé hasta dónde pueden conducir, y cuánto difieren de los principios de que se ha hecho uso hasta ahora, creí que no podía guardarlas ocultas sin pecar grandemente contra la ley que nos obliga a procurar en la medida en que depende de nosotros el bien general de todos los hombres, pues me hicieron ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida, y que, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, es posible encontrar una práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire, los astros, los cielos y todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear del mismo modo, para todos los usos que se prestan y convertirnos así en una especie de dueños y poseedores de la naturaleza. [3]

Más allá de las intenciones de su autor este texto inaugura el estatuto de la "nueva ciencia". Para Descartes "esa filosofía especulativa" ya no es ciencia, ya no constituye objeto digno de estudio ni de preocupación. A partir de ahora, sólo merecerán ese rango y esa preocupación las ciencias que tratan de las "acciones del fuego, el agua, el aire, los astros, los cielos y demás cuerpos". Ellas serán las ciencias por antonomasia. El primer rasgo de la ciencia moderna, esto es, su pretensión de saber absoluto, está aquí firmemente asentado.

Lo que vendrá después es demasiado conocido para insistir ahora en ello. Spinoza, Leibnitz, Thomasius, Kant, Wolff, Baumgarten y Hegel irán consolidando y ahondando esta inicial ruptura cartesiana. Y la ciencia moderna irá perfilando, cada vez más, sus caracteres distintivos: extrañará de ella a la vida, impulsará hasta límites insospechados un espíritu fáustico que invadirá todo el habitat cultural de la Modernidad, dará comienzo al devastador movimiento secularizante –hoy en pleno desarrollo ante nuestra vista– y, en un intento siempre renovado de destruir la contemplación (la *theoría* de los antiguos), se convertirá en una empresa de dominio y de instrumentación de la naturaleza, primero, y del propio hombre, después [4].

La reforma de Descartes contenía ya, *in nuce*, la muerte de la ciencia y el acta de nacimiento (ya que no de bautismo) del cientificismo moderno.

3. El "giro epistemológico" de la Modernidad

Para entender adecuadamente el verdadero fondo del problema que veni-mos examinando, se debe tener en cuenta un hecho, a nuestro juicio, prioritario: la ciencia, en su versión moderna, nace de una inversión radical de su funda-mento. Nos explicamos. En la concepción clásica y antigua el fundamento de la ciencia es el ser, o dicho con más ajuste, el *ente*, es decir, el *habens esse*, lo que tiene el ser. En su comentario a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles en-seña Santo Tomás: "Conocer algo es conocerlo de modo perfecto, esto es, apre-hender

3 Descartes, Renato, *Discurso del Método*, Losada (edición española a cargo de J. Rovira Armengol), 3ª ed., Buenos Aires, 1964, pp. 100 y ss.

4 Cfr. Morra, Gianfranco, op. cit., pp. 161 y ss.

perfectamente su verdad: en efecto, los principios del ser de una cosa y de su verdad son los mismos." [5] Si nos detenemos en este conciso texto podemos ver que para Santo Tomás –y él es la síntesis de todo el pensamiento clásico– el conocimiento perfecto de algo (esto es la ciencia) se funda en una íntima y estrecha referencia a la verdad de ese algo que se conoce y ésta, a su vez, en el ser de aquello que es conocido. La verdad y el ser se corresponden; sus principios respectivos son los mismos. De modo que la verdad no es algo que el pensa-miento construye sin referencia a la *res*, a la cosa conocida, como partiendo de sí mismo; ni es, tampoco, una "propiedad" que el pensamiento adjudica al ob-jeto que conoce, sino una virtualidad (por decirlo así) que brota del ser mismo de la cosa y que por eso la hace apta para adecuarse al intelecto [6]. Sin esta íntima referencia al ser no puede, en rigor, existir ciencia alguna. En el mismo texto del comentario aristotélico concluye Santo Tomás afirmando esta regla de oro de la epistemología tomista: "aquello que no es, no puede ser conocido" [7].

Ahora bien, el ente es, como dijimos, el *habens esse*, lo que posee el ser (los seres creados lo poseen por participación del *Esse Ipsum Subsistens* que es Dios); por lo tanto, esta noción "situante y capital del ente", como afirma San-guinetti, es el fundamento real de toda ciencia. En otra obra suya, el *De Veritate*, la fórmula de Santo Tomás se torna aún más explícita: "es ente aquello que, en primer lugar, concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual resuel-ve todas sus concepciones, tal como lo dice Avicena al comienzo de su *Meta-phisica*. Es preciso por eso que todas las demás concepciones del entendimiento se tomen por adición a «ente». Nada sin embargo puede agregarse como una naturaleza extraña al ente –al modo en que la diferencia se añade al género y el accidente al sujeto–, pues cualquier naturaleza es esencialmente ente" [8].

De modo, pues, que cuando se ha entendido que algo es ente ya se lo ha entendido de manera total y definitiva, pues aún en la más primaria y confusa intelección del ente está contenida, al menos virtualmente, toda la ciencia, puesto que nada puede ser añadido a esta primera aprehensión. Desde luego que el discurrir científico perfecciona, profundiza, ahonda e intensifica esta primaria aprehensión y por vía de la *separatio* y de la *abstractio* va "extrayendo", digamos así, las distintas actualidades y las diversas causalidades en que, de modo analógico, se articula el ser del ente. Pues debe tenerse presente que la noción de ente es analógica: hay en él un ascenso en el orden de la actualidad y de la causa. La ciencia es, por consiguiente, también analógica, de modo que a una común razón de ciencia –conocimiento cierto de causas y por causas– se corresponde, al mismo

---

5 *In Anal. Post.*, lect. 4.

6 La verdad está al mismo tiempo en el entendimiento y en las cosas en el orden de las creaturas. Está en las cosas creadas en tanto que éstas, medidas por el intelecto divino, cumplen aquello por lo cual han sido ordenadas por el divino entendimiento. Y está en el entendimiento humano en cuanto esas mismas cosas son aptas para que éste forme acerca de ellas una estimación verdadera. Véase *De Veritate*, I, 2, corpus.

7 *In Anal. Post.*, lect. 4.

8 *De Veritate*, I, 1, corpus.

tiempo, una diversidad y ordenación jerárquica de las diversas cien-cias. Tal el fundamento metafísico de la unidad y pluralidad del saber científico.

Esta doctrina tomista ilumina a fondo aquel ordenamiento y aquella distinción de las ciencias que Aristóteles expone en el primer capítulo de su *Metafísica*. Allí el Estagirita partiendo de la sensación asciende hasta la experiencia, de la experiencia al arte, del arte remite a la Ética y finalmente, a la *episteme*, la ciencia *theoretica* que culmina en la sabiduría. Tal el armonioso edificio científico que nos legara la Tradición.

Pero la Modernidad imprime, en este terreno, un "giro epistemológico". ¿En qué consiste este "giro"? La ciencia no se funda en el ente, el que resulta así recusado o exiliado, sino en el pensamiento. A partir del *Cogito* cartesiano y de todas las variantes del idealismo moderno, la ciencia será un *constructo* del pensamiento humano. Digámoslo con palabras de Sanguinetti, a quien seguimos muy de cerca en estas reflexiones: "Se observa así un fenómeno que repetidamente se ha producido en la historia de la humanidad y que también se repite en la vida personal: cuando el saber no se fundamenta en el ente, no se remite inmediatamente a la nada, como parecería lógico, sino que deviene una función del sujeto, y la ciencia queda reducida a objeto del pensar, aunque más tarde se compruebe que esa fundamentación es completamente vana, y entonces aparezca con claridad el nihilismo que ya en el principio se contenía *a radice*. La alternativa rigurosa que Parménides había dejado en claro era la del ser o la nada, pero en el orden real, y teniendo en cuenta la posibilidad de nuestra libertad de subvertir el orden de las cosas, aunque no de destruirlo completamente, la alternativa está entre el ente y el pensamiento." [9]

Por nuestra parte, de este texto esclarecedor rescatamos esa inevitable vuelta al *nihilismo* que como un pesado lastre acarrea consigo la ciencia moderna. Nihilismo radical que tiene su expresión más nítida en el abandono de toda actitud contemplativa, lo que ha llevado a la "ciencia" surgida del "giro epistemológico" que hemos descrito a identificarse con una tecnología –que nada debe ya, incluso, a la *tekné* antigua, como tendremos ocasión de ver– transformada en pura fuerza operativa que al par que introduce un desorden profundo en el Cosmos, y en el hombre en relación con él, ha terminado por esclavizar al hombre mismo.

4. De la utopía cientificista a la esclavitud tecnocrática

Retomando nuestras reflexiones en el punto que acabamos de señalar, debemos, ahora, avanzar un paso más. Si hemos dicho que la ciencia moderna ha quedado reducida a mera "tecnología" como culminación de la muerte de la actitud *theoretica*, nos toca afirmar, ahora, que la tecnología moderna dista mucho de la concepción que de la *tekné* o del *arte* poseían los antiguos. También aquí se ha producido un nuevo "giro". Y este giro consiste en haber abandonado el

9 Sanguinetti, Juan José, *La Filosofía de la Ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 23.

concepto de la *tekné* como la *"recta ratio factibilium"* (la recta razón de aquello que se hace) subordinada a una especie de bien (el bien de la cosa hecha), integrada ésta, a su vez, a una concepción más amplia y abarcadora del bien hu-mano (de allí la subordinación de la técnica a la ética, que no implica menoscabo de su propia autonomía como técnica sino sólo su integración a un orden supre-mo), abandono que trae aparejado el reemplazo de la noción de bien por la de *eficacia*. La técnica es apenas, como ha señalado Dubarle, una *receta* que ase-gura el logro eficaz de los resultados que se desean [10]. Y si se nos permite la rela-tiva inmodestia de citarnos a nosotros mismos, nos parece oportuno reproducir algo que escribimos, glosando el pensamiento del propio Dubarle, en relación con el problema de la Ética Médica pero que puede aplicarse a lo que venimos diciendo: "La técnica moderna es tan deshumanizada como abstractiva; por eso ella configura un mundo artificial, un universo de entidades abstractas, montadas y acopladas unas sobre otras sin posibilidad alguna de emerger del círculo de la abstracción. El corolario final de todo esto es lo que tan bien señala Du-barle: en la técnica moderna nada se manipula con conocimiento acabado de la cosa manipulada. Y aquí, precisamente, es donde aparece con total evidencia la oposición inconciliable de la *tekné* antigua y el moderno manipuleo tecnológico." [11]

El arte de los antiguos estaba fundado en el respeto dócil a la naturaleza, a la que imitaba: *ars imitatur naturam*. La técnica de los modernos –elevada al sitial de única y absoluta ciencia– no sólo exilia de sí a la naturaleza sino que la viola y hasta la destruye. ¿En este proceso podía, acaso, el hombre escapar al manipuleo y a la violencia? Es aquí, justamente, por donde asoma su rostro descompuesto, la esclavitud tecnocrática que hoy nos somete.

5. Las inquietudes contemporáneas y la vigencia de la Tradición

No podemos negar que frente a esta amenaza cierta de la esclavitud del hombre por la "ciencia", punto final del proceso del cientificismo, vemos surgir a nuestro alrededor numerosas inquietudes, animadas muchas de ellas de nobles propósitos y de no poca cuota de lucidez. La pregunta es ¿qué hacer, cuál ha de ser nuestra actitud de científicos frente a la expansión avasalladora del fenó-meno cientificista?

Ya es casi un lugar común reclamar el retorno de las llamadas "humanidades" al ámbito del pensamiento científico. Pero –más allá de los reparos que tan equívoco término nos produce– admitimos que con él se quiere, de algún modo, reintegrar la Filosofía al campo de las "ciencias". Mas estamos persuadidos de que no basta con exigir o propiciar el "retorno" de la Filosofía. Si el esquema po-

10 Dubarle, Dominique, "Poderes y responsabilidades de la ciencia en el umbral del siglo XXI", en *Bulletin de la Classe des sciences*, de la Academie Royal de Belgique, Bruxelles, 1977.

11 Caponnetto, Mario, "Sobre el dilema de una Medicina sin Ética", en *Medicina y Sociedad*, Volumen 4, número 7, Julio-Agosto de 1984, Buenos Aires, p. 112.

sitivista de las ciencias excluyó de sí, ex profeso, toda consideración filosófica, no hay que olvidar, por otra parte, que no pocas de las reacciones que aquel esquema generó pretendieron, y pretenden hoy, erigirse a sí mismas en filosofías, buscando sus fundamentos más en necesidades psicológicas y lógicas que en un humilde acatamiento al ser y a la realidad. Tampoco se trata de hacer un lugar a la Filosofía, ni restablecer el ya largamente interrumpido diálogo con ella como quien se adviene a una "reconciliación" sin pedir cuentas ni aclarar demasiado las cosas. Ni menos aún se trata de acudir al fácil recurso de incorporar a la Fi-losofía, como una disciplina más, a los planes de nuestras carreras universitarias, sin molestarse siquiera en rever, con elemental sentido crítico, ninguna de las categorías positivistas y cientificistas que gravitan sobre nuestros hábitos intelectuales. Una Filosofía así, simplemente anexada, serviría de muy poco; apenas para acelerar su desprestigio.

Por otra parte, cualquier intento de reivindicar sin más la función reguladora de la Filosofía sobre el resto de las ciencias particulares, chocaría inevitablemente con enormes resistencias. El espíritu "científico", sensibilizado e hipercrítico por naturaleza y hábito, vería de inmediato en ese intento una actitud avasalladora.

Existen, pues, en el terreno de las realidades prácticas demasiados obstáculos que deben ser superados. Y sin embargo, pese a tantos obstáculos, la tarea ha de ser intentada, siquiera sea como una respuesta a las inquietudes que, tanto desde el campo de las ciencias cuanto del propio ámbito filosófico, vemos hoy asomarse y multiplicarse. Quizás estas inquietudes sean hoy más acuciantes dada la particular situación por la que atraviesa nuestra cultura, sacudida –según he-mos visto– por una aguda y angustiosa conciencia de una progresiva deshumani-zación de la ciencia. Esta angustia iluminadora ha hecho brotar no pocos deste-llos de realismo, espontáneos homenajes y reconocimientos al orden del ser. Es un primer avance. Pero la ciencia no puede detenerse allí. La angustia de la ilumina-ción, la conciencia reveladora del abismo a cuyo borde marchamos, deben ce-der el paso no a una reflexión sino a una *especulación*, a un vuelo de la inteligen-cia –algo así como una mirada hacia arriba por sobre el vértigo– que nos permita asir esa sólida realidad sobre la que debemos apoyar de nuevo nuestros pies.

No se trata, pues, por lo que vemos, de construir una Filosofía a partir de las ciencias tal como las concebimos hoy en día. Ni de construir tampoco alguna suerte de brumosa "metafísica" que sólo exprese las vicisitudes de nuestro pensamiento. Ni tampoco de ontologizar la angustia que pesa sobre nuestro ánimo ante la vista de una ciencia que se ha vuelto contra el hombre. Ni menos reducirnos a una borrosa "ética" que suplantaría toda la tarea filosófica. De lo que se trata, simplemente, es de imprimir un giro total y profundo a nuestra actitud. De algún modo, lo que se impone es una *ascesis* de nuestra mirada que nos permita redescubrir y recuperar la Sabiduría. Sólo cuando nuestra ciencia readquiera su sentido sapiencial habrá ella logrado el ansiado retorno a sus fuentes. Pero para semejante regreso no queda otra vía que la que propone la Tradición. Sólo ella tiene la clave del ser y de la verdad y por tanto de la genuina libertad humana.

VARIACIONES CRISTIANAS SOBRE "AMOR PLATÓNICO"

Alonso de Escobar

MARAVILLOSA palabra, ésta de Platón: "el amor es *procreación en la belleza*". Definición de exaltante belleza, ella misma, por poco que se participe del proceso racional por el que se la ha alcanzado [1].

Es bueno saber que, con ella, Platón –¿o Sócrates?– intentaba sanear las costumbres homosexuales de los griegos. Sanearlas o "redimirlas": no aceptarlas ni, mucho menos, justificarlas. La lectura del *Banquete* impresiona, sin duda, por la audacia escandalosa de algunos pasajes. Impresiona, incluso, en nuestro tiempo habituado a todas las transgresiones. Y no faltarán quienes esgriman hoy esos textos como venerable antecedente del homosexualismo actual. Pero quien sepa leer se encontrará en ellos con algo enteramente distinto.

El amor es creador, para Platón. (Y –dicho sea de paso– produce alegría en un corazón cristiano comprobar que ya los paganos vieran esto. Y que no sea tan fácil oponer –como es moda entre nuestros aprendices filósofos– al Eros "carenciado" de los griegos, el Ágape "pletórico" de los cristianos. Ya para Platón el Amor es "extático" y donante. El amor es creador, es "pro-creador". Donación procreadora.) El homosexualismo carnal es, pues, también para Platón, una *aberración contra-natura*. Esta conclusión se impone: porque –como es obvio– el amor carnal sólo puede ser "procreador" *heterosexualmente*.

Está también el amor *viril* (y quienes busquen respaldo en Platón deberán disculparle este resabio "machista": sólo se considera el homosexualismo viril). Pero para que el afecto viril sea *amor*, debe ser, necesariamente, espiritual y filosófico. Orientarlo a la carnalidad es pervertirlo: porque no puede ser, allí, *procreador*. Ésta es la razón: porque el amor es *procreación en la belleza*. Y el amor viril tiene, él también, un término y destino procreador, que es otro.

La procreación en el espíritu es la procreación *de la Verdad*. Finalidad más alta que la del amor sexual, por el que se gesta el parto corpóreo. El comercio espiritual y filosófico gesta el *parto del alma*. Ese "comercio", ese "contacto", es el que se produce entre el maestro y el discípulo, por la enseñanza, entre el amigo y el amigo, por el diálogo o conversación "sabia".

El amor es "procreación en la belleza". Parto del alma, pues, cuando el alma es puesta en contacto con la belleza intelectual, que es la belleza de la Idea. Bello

1 Platón, *El banquete*, "Discurso de Diotima".

es –hubieron de decir los escolásticos– "lo que, visto, agrada". Aplicado a la concepción platónica: lo que, visto por el alma, agrada al alma. Esto que le es "connatural" y que en su aspecto objetivo es, para Platón, la Idea, en cuanto asumido por el alma y viviente en ella, es *Verdad*. Y esto, visto, agrada al alma. Bajo este aspecto de fuición y éxtasis, la Verdad es Belleza.

Ahora bien, análogamente al proceso sexual orgánico, el contacto no puede quedar infructuoso. Una necesidad-donante mueve al alma a producir, a *procrear*. Puesta en presencia de la Verdad-Belleza, el alma procrea. Como en un éxtasis o efusión de amor, produce desde sí misma una semejanza del ser-amado. Y esta semejanza es el *logos*: el concepto o "palabra".

Pocos, como Platón, han llegado tan hondo en la descripción poética del "rapto filosófico"; pocos han llegado tan cerca, desde la filosofía, a la descripción del "rapto místico" cristiano. Las bodas de Cristo y el Alma. No dudo de que *hay* algo enteramente novedoso en el cristianismo. Pero lo nuevo del cristianismo, respecto del paganismo, no es ninguna "palabra humana". Humanamente, el cristianismo no ha agregado nada a lo que, de verdadero, ha sido descubierto por el espíritu humano. Lo novedoso del cristianismo es otra cosa, no es nada del "cristianismo": es Cristo mismo. El Logos hecho carne. Y en esto, sí, nada hubiera sido más asombroso e impensable, para Platón, que la en-carnación, la *realización* del matrimonio místico entre el Alma y el Amigo del Alma. Falto del anuncio de la Buena Nueva, la unión espiritual y el parto espiritual debían quedar, para Platón, en el plano de la aspiración y en el de la abstracción.

¿Se vuelve, con esta "encarnación", a la corrupción homosexual del amor "viril"? No nos escandalicemos: porque las expresiones bíblicas y evangélicas, y las descripciones de la mística cristiana, son quizás más audaces que las platónicas. Para el hombre de fe, no hay ningún peligro de que se "carnalicen"; pero si se las quisiera interpretar "carnalmente" –como lo ha intentado la impiedad freudiana–, literalmente podría hacérselo. Porque el sexo es uno de los "analogados", y, aunque no el principal, el más patente para nosotros, del "amor procreador". Sólo que entonces –si se quiere interpretar dichas expresiones "carnal-sexualmente"– la misma "sexualidad" pierde todo sentido comprensible. Porque las "Bodas del Cordero" lo son con hombres y con mujeres, todos "vírgenes". Lo son con el alma de varones como con sus "esposas", y lo son con el alma de doncellas "viriles".

No: es necesario hacer violencia a los conceptos, si se quiere aplicar a la mística cristiana la interpretación de "sublimación del erotismo". Mucho más lógica es la interpretación inversa: lo humano, carnal o no carnal, es lo que es, porque está hecho a imagen y semejanza de lo divino. ¿Todo lo humano? Todo, incluido el sexo y la procreación sexual. Pero esta última no es sino la versión inferior, material y "reproductiva", de la eterna generación del Verbo en el seno de Dios-Amor. Toda la Creación ha sido hecha bajo este cuño de Amor, bajo el cuño de *este* Amor, amor creador en la Verdad, Logos. Porque en Él y por Él y con Él, Verbo eternamente engendrado, todo fue hecho.

LA AGENCIA INFORMATIVA CATÓLICA ARGENTINA CUMPLIÓ 40 AÑOS

Creación

El 11 de junio la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA) cumplió 40 años de vida. Fundada por la Conferencia Episcopal en la asamblea plenaria de diciembre de 1955 en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba), el 11 de junio de 1956 apareció el primer número de su boletín semanal. Esa fecha es la que se considera como el inicio de AICA. Desde entonces, en una rara demostración de constancia y continuidad, dicho boletín nunca dejó de salir.

La idea de la creación de AICA nació en momentos muy penosos para el catolicismo argentino, que en medio de una persecución religiosa que culminó con la quema de la Curia Eclesiástica de Buenos Aires y de algunos de los templos más antiguos y tradicionales, se encontró con una total imposibilidad de hacer oír su voz.

15 años después, en noviembre de 1969, los obispos decidieron transferir al arzobispado de Buenos Aires la Agencia AICA, con el compromiso de que sus servicios serían para todo el episcopado y continuaría siendo –por origen y finalidad– una obra de la Iglesia argentina.

Sedes

Su sede estuvo primero en una modesta oficina prestada por la Acción Católica, en Bartolomé Mitre 2560. Luego se trasladó al cuarto piso del edificio de la Casa del Clero, en Rodríguez Peña 846, y actualmente cuenta con cómodas y modernas instalaciones en el cuarto piso de Rivadavia 413, junto a la Curia Metropolitana.

Directores

Los primeros nueve meses de AICA tuvieron como director a Miguel Lombroni, joven dirigente de la Acción Católica. Le sucedió el presbítero Arnaldo C. Canale, quien se desempeñó en el cargo durante una década, hasta que fue llamado a cumplir importantes funciones en la Curia de Buenos Aires, donde lle-gó

a ser obispo auxiliar y vicario general. El tercero y actual es Miguel Woites, quien tras 10 años de administrador y jefe de redacción, fue designado direc-tor, cargo en el que acaba de cumplir 30 años.

Dimensión internacional

Acontecimientos como el Concilio Vaticano II, la puesta en marcha del CELAM (nacido menos de un año antes), las asambleas episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo; las visitas pontificias a distintas naciones de América, particularmente las dos realizadas a nuestro país, en 1982 y 1987, encontraron a la agencia siempre al servicio de la información de la Iglesia, con profesionalidad y objetividad.

Es miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Agencias Católicas (FIAC) que agrupa a unas 20 agencias similares, y de la Unión Católica Latinoamericana de Prensa (UCLAP). A través de ellas es miembro de la Unión Católica Internacional de Prensa (UCIP).

Servicio informativo diario

Hoy AICA dedica muchas horas a la producción de noticias y notas diversas, las que integran el servicio que se difunde todos los días y que normalmente consta de unas 3.000 palabras. Dicho servicio se distribuye entre sus abonados directamente; algunos mediante mensajeros, otros vía fax, modem o el recientemente incorporado correo electrónico. A la par de su propio servicio, AICA distribuye el del Vatican Information Service (VIS), que llega desde la Santa Sede por Internet.

Los grandes diarios nacionales están abonados desde antiguo a sus servicios y sus noticias son reproducidas también por medio centenar de periódicos, revistas y boletines católicos de todo el país y numerosos e importantes diarios provinciales.

Un nutrido grupo de radioemisoras, de AM y FM, sobre todo del interior, incluyen en sus noticieros la información de AICA y muchas de ellas, así como canales de TV, abren sus transmisiones con el santoral y las efemérides que les suministra esta Agencia.

Boletín semanal

Una vez por semana se publica el boletín "AICA", la cara más visible y conocida de la Agencia, que se distribuye por suscripción y que contiene un nutrido caudal de información de la Iglesia en la Argentina, en América Latina y en el Mundo. Así como este boletín vale por sí mismo, vale también porque es vehículo de diversos suplementos, el más importante de los cuales es AICA-DOC, con los textos completos de documentos del Magisterio eclesiástico, la voz de los obispos, o de otro origen que interesan a sus abonados.

La publicación también suele ir acompañada de suplementos de distintas instituciones de la Iglesia, a las que la Agencia les brinda la posibilidad de difundir sus actividades. Así los Secretariados de Ecumenismo, de la Familia y de la Pastoral del Turismo, el Departamento de Laicos, la Comisión Episcopal de Pastoral Social, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, los Cursos de Cultura Católica, etc.

El boletín llega a todos los países de América Latina incluída Cuba; a los Estados Unidos y Canadá; a la mayoría de los países de Europa Occidental y algunos de Asia y Africa. Asimismo, los diferentes dicasterios de la Curia Romana, L'Osservatore Romano y Radio Vaticana, reciben semanalmente noticias de la Iglesia argentina mediante el boletín AICA.

En la Biblioteca Nacional

Desde el 6 de junio, la colección de los boletines "AICA" está presente en la Biblioteca Nacional en 76 gruesos tomos que abarcan 2.035 números, correspondientes a otras tantas semanas desde el 11 de junio de 1956 hasta el 31 de diciembre de 1995. En ellos se atesora gran parte de la historia de la Iglesia en la Argentina, y servirá para la consulta de historiadores y estudiosos del tema.

Guía Eclesiástica

Desde hace más de una década, AICA viene publicando la *Guía Eclesiástica Argentina*. Nacida apenas como un modesto suplemento de su boletín informativo, con el correr de los años se convirtió en un volumen robusto, completo y tipográficamente bien presentado. La última edición, aparecida en 1995, consta de 512 páginas, contiene mapas eclesiásticos, fotografías de todos los obispos e infinidad de otras informaciones de la Iglesia, desde la Curia Romana hasta la más apartada parroquia de nuestro país.

Línea de conducta

Este nuevo aniversario encuentra a AICA fiel a la misión confiada por el Episcopado y al consejo recibido de Pío XII, quien cuatro meses después del lanzamiento de AICA, el 26 de octubre de 1956, en una audiencia especial concedida a dirigentes de agencias católicas, les decía: *"El ideal de la agencia de prensa consiste en conservar la objetividad más franca. Os exhortamos a tender siempre hacia este ideal y en todo caso, a no sacrificar jamás la verdad, el precepto divino y el bien común para satisfacer a los amos de turno... Si seguís esta línea de conducta, en vuestro apoyo siempre tendréis dos fuerzas: la protección divina y la aprobación de los hombres de bien; y estas dos fuerzas son, en definitiva, las más decisivas"*.

EN DEFENSA DE LA VIDA HUMANA INOCENTE

Corporación de Abogados Católicos

LA conciencia de los hombres de buena voluntad, cualesquiera sean sus convicciones religiosas, se ha visto conmovida por la inminente destrucción de aproximadamente 52.000 embriones humanos que se encuentran congelados en laboratorios de Gran Bretaña.

Ante tamaña matanza de seres humanos indefensos es necesario recordar que la ley natural, grabada en el corazón de todos los hombres, proclama de mo-do incontrovertible que *la eliminación directa y voluntaria de un ser humano ino-cente es siempre gravemente inmoral*.

Las legislaturas carecen de atribuciones para apartarse de los límites infranqueables que derivan de la ley natural, entre los que sobresale el que marca el carácter sagrado de la vida humana desde el instante de la concepción. Como lo ha ratificado Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae*, debe rechazarse la desviación positivista que pretende circunscribir el orden jurídico a lo que resuelvan los cuerpos legislativos. Porque cuando una mayoría parlamentaria legaliza, como en Gran Bretaña, la eliminación de la vida humana en proceso de gestación, adopta una decisión tiránica que carece de validez jurídica y que, en conciencia, nadie está obligado a obedecer. Sostener lo contrario importaría "atribuir a la libertad humana un significado perverso e inicuo: el de un poder absoluto sobre los demás y contra los demás".

En momentos en que se encuentran sometidos a la decisión del Congreso Nacional proyectos que vulneran principios bioéticos fundamentales, la Corporación de Abogados Católicos considera oportuno reiterar a los integrantes de las Cámaras de Senadores y Diputados la exhortación que la *Evangelium Vitae* dirige a todos los legisladores del mundo "para que no promulguen leyes que, ignorando la dignidad de la persona, minen las raíces de la misma convivencia humana".

"*Repito una vez más* –les dice el Papa– *que una norma que viola el derecho natural a la vida de un inocente es injusta y, como tal, no puede tener valor de ley*."

Quieran los legisladores argentinos escuchar la advertencia del Santo Padre y no sancionar ningún ordenamiento que vulnere el derecho a vivir y a nacer, expresamente garantizado a toda persona concebida en convenciones internacionales que han sido incorporadas al texto de la Constitución Nacional.

Buenos Aires, febrero de 1996

TOMÁS JOSÉ CAVANAGH
Secretario

LUCAS J. LENNON
Presidente

CLINTON VETA LA PROHIBICIÓN DEL ABORTO DE NACIMIENTO PARCIAL

María Susana Medina de Fos

Fuente: *National Right to Life News*, Boletín de National Right to Life, organización Pro-Vida estadounidense. Reproducido con autorización.

1. El Congreso vota para superar el veto

Washington (Abril 11). Sin tener en cuenta los pedidos de los líderes de algunos de los más grandes cuerpos religiosos de la Nación, el presidente Clinton vetó el 10 de abril del año en curso un proyecto para prohibir el aborto de naci-miento parcial.

El veto fue inmediatamente denunciado en duros términos por líderes religiosos pro-vida y otros.

"El presidente ha dejado ahora inconfundiblemente claro que en ninguna circunstancia –incluso cuando el bebé ya ha salido completamente del seno materno, excepto su cabeza– él consideraría ilegal que la madre ordene al médico ejecutar a su hijo", dijo Richard D. Land, presidente de la Comisión Cristiana para la Vida de la Convención Bautista del Sur, de 15.6 millones de miembros y a la cual pertenece el presidente Clinton.

"Yo lo denuncio", dijo el Cardenal Bernard Law, el arzobispo católico de Boston. "Es una declaración de apoyo incondicional al aborto en cualquier circunstancia y por los medios que sea, incluso aquellos que lindan con el infanticidio."

El Cardenal Joseph Bernardin, arzobispo católico de Chicago dijo: "Estoy profundamente ofendido y engañado por el veto del presidente Clinton, un aborto de nacimiento parcial directa y brutalmente quita la vida de un ser hu-mano inocente."

El Cardenal de Los Ángeles, Roger M. Mahoney también condenó el accio-nar del presidente: "Que el presidente haga de sí mismo el heraldo de la cultura de la muerte, así como nosotros los cristianos celebramos el triunfo de la Vida en la resurrección de Jesús, me entristece aún más", dijo.

"Personalmente estoy ultrajado por este descorazonado acto del presidente de los Estados Unidos", dijo el vocero religioso Pat Robertson. "¿Cómo puede ayudar

a la vida de la madre el insertar tijeras en el cerebro de un niño y luego aspirar su cerebro fuera del cráneo?".

"En orden a pagar una deuda política con los grupos de activistas políticos pro-aborto, el presidente Clinton está permitiendo que miles de bebitos a térmi-no que están vivos sean «medio nacidos» y luego matados de manera cruenta, siendo sus cráneos perforados y sus cerebros removidos", dijo el director legis-lativo del NRLC (National Right to Life Comitee) Douglas Johnson.

El Senador Bob Dole, líder mayoritario y presumiblemente candidato a presidente dijo: "Un aborto de nacimiento parcial borra la línea entre aborto e infanticidio."

A estos testimonios debe sumarse el debate generado en toda la opinión pública de la Nación del Norte acerca del veto presidencial a la prohibición del aborto de nacimiento parcial.

2. El Senado es el obstáculo

Los congresistas líderes pro-vida juraron pelear por la prohibición, que pasó el Congreso con mayoría bipartidista.

La Cámara ya ha aprobado dos veces el proyecto con una mayoría de poco más de dos tercios, que es lo que sería necesario obtener para sobrepasar el veto. Pero en el Senado las fuerzas pro-vida eran bastante menores como para llegar a los dos tercios necesarios. El Senado aprobó el proyecto por un margen de 54-44 el 7 de diciembre pasado.

"El Senado debería votar sobrepasando el veto, aunque falten los dos tercios de margen", dijo el mismo Douglas Johnson, del NRLC. "Desde que el Senado votó en Diciembre, algunos hechos importantes han sido oscurecidos a la vista del público... incluyendo la terrible realidad de que estos niños no son ni siquiera anestesiados antes de que sean objeto de este procedimiento brutal. Los Senadores tendrán una oportunidad más para repensar sus posiciones... Al menos para que sus hijos y sus nietos no sepan que ellos defendieron esta forma de abu-so infantil."

Viendo el pedido de que el aborto parcial es la única vía para ayudar a las mujeres cuya salud está en peligro, el *chairman* del comité judicial de la Cámara, Henry Hyde, dijo en una carta del 21 de marzo: "tengamos en cuenta que un aborto parcial involucra a un bebé vivo casi a término, quien es luego matado. Ahora, si el bebé entero ha sido retirado vivo excepto la cabeza, supuestamente sin peligro para la madre, ¿por qué no puede el médico asimismo retirar la ca-beza, sin matar al bebé?

Hay que agregar que el debate en la Cámara acerca del asunto fue intenso.

El Republicano Charles Canady (R.Fl), autor de la enmienda y *chairman* del subcomité judicial constitucional de la Cámara de los representantes, dijo: "Si

como sociedad no protegemos a los niños inocentes en el tiempo más vulnerable de sus vidas, no merecemos ser llamados civilizados."

Para finalizar, es importante destacar que en la tarde del primero de abril, gran cantidad de personas se reunió con los cardenales Bernard Law de Boston y James Hickey de Washington en una vigilia de oración a la luz de las velas en-frente de la Casa Blanca, para rezar a fin de que el presidente Clinton cambiara de parecer y firmara la Enmienda.

3. El Senador Dole condena las decisiones que legalizan el suicidio asistido

"Uno de los más profundos y sensibles problemas que enfrenta la sociedad de hoy en día es aquel de si los médicos deberían o no tener permitido el asistir a sus pacientes en el suicidio.

"Los médicos juran como dadores de vida, no como asesinos

"En esta materia, sucede que estoy de acuerdo con el punto de vista de la Asociación Americana de Médicos, que sostiene que los médicos han jurado como dadores de vida y no deberían actuar como asesinos, y que el licenciarlos para administrar la muerte es fundamentalmente inconsistente con el juramento que hacen de abocarse a curar y a dar vida.

"Ahora bien, reconozco que hay quienes no comparten este punto de vista. Defenderé vigorosamente el derecho de todo ciudadano a estar en desacuerdo conmigo, pero también defenderé el proceso constitucional por el que las leyes son dictadas (...).

"En las semanas recientes, sin embargo, dos influyentes Cortes Federales, la novena Corte de Apelaciones de la Costa Oeste y la Corte del Segundo Circuito de Apelaciones de la Costa Este, determinaron que la Constitución Norteamericana prohíbe lisa y llanamente a los estados el prohibir a los médicos el suicidio asistido.

"La del Noveno Circuito determinó que los individuos tienen derecho a la libertad de controlar el tiempo y manera de sus muertes y que una ley del Estado de Washington que prohibía el suicidio asistido era, por lo tanto, una violación a la cláusula del debido proceso de la enmienda 14. En una más estrecha opi-nión, la del Segundo Circuito declaró que una ley similar del Estado de New York que prohibía a los médicos el suicidio asistido, violaba igualmente la protección de la cláusula de la enmienda 14.

"Estas decisiones, como otras de recientes años, tienen el desafortunado efecto de sustituir el proceso democrático por el juicio de jueces no electos. Si la decisión del Noveno Circuito que pretende encontrar un «derecho fundamental» de los médicos a asistir suicidios es sostenido por la Corte Suprema, entonces todo debate público significativo sería efectivamente amputado. Todos los aspectos

morales y éticos de los dos lados serían, con un único golpe, reemplazados por un *«fiat»* judicial. Los únicos ciudadanos cuyas voces importarían en tal decisión serían los jueces mismos. Como escribe el columnista Charles Kraut-hammer: «ni un sólo país del mundo (salvo Holanda) permite a los médicos el ayudar a sus pacientes a matarse a sí mismos. Ahora los jueces han declarado que América será un país más que seguirá tal tendencia» (...)

"Los argumentos legales deben ser examinados a la luz del sentido común.

"Pero, ¿qué dirían los Constituyentes acerca de estas decisiones o de otras como éstas? ¿Duda acaso alguno de que se quedarían asombrados de ver que la Constitución prohíbe al pueblo que prohiba a los médicos administrar la muerte? En algún punto, los argumentos legales usados por nuestros jueces para derribar actos legislativos válidos deben ser examinados a la luz del sentido común.

"Al crear un nuevo «derecho constitucional» de matarse a sí mismos con la ayuda de un médico, los miembros no electos del Noveno Circuito, jueces comandados por ambos presidentes Demócratas y Republicanos, han denegado a millones de sus equiparables ciudadanos la oportunidad de dirigir este sensible y moralmente cargado problema a través del proceso democrático. Ésa es la negación de un derecho fundamental que haría temblar de rabia a nuestros Constituyentes. Ellos no pelearon tan duramente para ganar y preservar la libertad y el autogobierno simplemente para abandonar esa libertad en jueces no elec-tos (...)

"En días recientes han remarcado el rol de enorme influencia que juegan los jueces en la vida diaria de los americanos (...) Y ahora han demolido leyes populares siguiendo la teoría de que el suicidio asistido por un médico es nada menos que un derecho garantizado por la Constitución."

Hasta aquí la opinión de Dole, que terminará su alegato fundamentándolo en que la Constitución de los Estados Unidos es un precioso legado cuyo signi-ficado no puede acomodarse a una mera agenda política de creencias personales circunstanciales.

Él, como ciudadano estadounidense, afirmará que la revisión judicial a la que ha hecho referencia, y que como vemos es un hecho en los Estados Unidos, deviene en una expresión de tiranía que nada tiene que ver con la supuesta garantía de libertad soñada por los constituyentes del país al cual pertenece.

4. Los Cardenales en Estados Unidos hacen la crítica al veto del Presidente Clinton

Abril, 16. La siguiente carta expresa el horror que produjo a la Conferencia Episcopal el veto presidencial a la prohibición del nacimiento de aborto parcial.

Presidente Clinton:

Es con mucha pena y pesar que respondemos al veto del acta de prohibición del "nacimiento de aborto parcial".

Su veto a esta ley es incomprensible, para aquellos que tienen a la vida humana como algo sagrado. Su decisión asegurará el uso continuo del más aberrante acto: el matar a un pequeño infante en sólo segundos posteriores a realizar sus primeros respiros fuera del útero materno.

En la ceremonia del veto Ud. dijo a los americanos que "no había tenido opción alguna más que la de vetar la ley".

Señor Presidente, Ud. y sólo Ud. tenía la elección de permitir o no a los niños casi completamente nacidos el ser matados brutalmente en los abortos de nacimiento parcial.

Miembros de ambas Cámaras del Congreso tomaron sus propias decisiones. Diciendo que NO a los abortos de nacimiento parcial. Las mujeres votantes tomaron también sus decisiones: de acuerdo a una encuesta realizada en Febrero de 1996, por Fairbank, Maslin, Maulin and Associates, un 78% de mujeres votantes dijeron NO al tema en cuestión. Su voto fue decir SÍ y permitir estas muertes más cercanas al infanticidio que impedirlas.

Durante la ceremonia de veto Ud. dijo que había solicitado al Congreso cambiar el Acta HR 1833 para permitir sólo los nacimientos de abortos parciales efectuados para salvar la salud de la madre.

Sin embargo, Señor Presidente, nadie en el mundo aceptaría que "la salud", como la Corte la define en el contexto de aborto, significa virtualmente algo que tiene que ver con la "salud integral de la mujer".

Pongamos por ejemplo: muchas personas no tienen la menor idea de que si una mujer se realiza un aborto porque ella es soltera, la ley considera ese aborto como una razón de salud. Del mismo modo, si se trata de una mujer demasiado joven o demasiado vieja, si ella está emocionalmente perturbada por el embarazo, o si el embarazo interfiere con su educación escolar o con su carrera, la ley considerará estas situaciones como razones "de salud", para el aborto. En otras palabras, como Ud. bien sabe y nosotros sabemos, una excepción por "razones de salud" significa una demanda de aborto.

Ud. dice que hay una diferencia entre una excepción "de salud" y una excepción por "consecuencias de salud adversa".

Señor Presidente: Ud. debe saber que la mayoría de los nacimientos de aborto parcial se realizan por razones que son puramente "electivas".

Fue muy instructivo que la ceremonia de veto no incluyera a ningún médico capaz de explicar cómo la salud física de una mujer "es protegida" al casi arrancar completamente a su hijo vivo, y luego matar esa criatura de la manera más inhumana posible antes de completar el parto. Es un hecho científico que el aborto de nacimiento parcial presenta un riesgo para la salud de la madre. El doctor Warren Hern escribió el libro de texto mundialmente más usado acerca de cómo

realizar abortos; en él ha afirmado acerca de los nacimientos de aborto parcial que disputaría o argumentaría en contra de cualquier declaración afirmativa so-bre este procedimiento como seguro, pues es todo lo contrario.

Señor Presidente, todos los abortos son letales para los niños no-nacidos y muchos son inseguros para sus madres; por otro lado, en el caso del aborto de nacimiento parcial, esto se hace más evidente en el último período, cuando el niño es viable: este cruel asesinato pone en riesgo a la madre y la sociedad queda brutalizada de aceptar este proceso.

Como los obispos Católicos de USA nos oponemos vigorosamente y condenamos firmemente su veto al HR 1833, que permitirá que los nacimientos de abortos parciales continúen.

En las semanas y meses próximos cada uno de nosotros, como así también en las conferencias de obispos, haremos todo lo que podamos para educar a la gente acerca de este tema.

Les informaremos a ellos que los nacimientos de aborto parcial continuarán porque Ud. eligió vetar la HR 1833; procuraremos que todos se opongan y ha-gan todo lo que puedan para urgir al Congreso a fin de que rechace tan vergon-zoso veto.

Señor Presidente, su accionar en este problema lleva a nuestra Nación a un punto crucial en el trato de seres humanos indefensos fuera y dentro del útero; conduce a nuestro país a un estadio próximo a la aceptación del infanticidio.

Y para finalizar decimos que todo esto, en fin, combinado con la reciente legislación o fallo de la Corte en las decisiones que procuran legitimar la asis-tencia al suicida, hace sonar la alarma acerca de que los magistrados están moviendo a nuestra sociedad cada vez más velozmente para abrazar la Cultura de la Muerte.

In Memoriam

P. JOSÉ RAMÓN ARISTI, S.S.S.

Jorge Mastroianni

DURANTE la celebración de la última semana santa, un sacerdote recordó las palabras que, en 1946, le dirigiera el Cardenal Antonio Caggiano a los jóvenes de Acción Católica. En aquella oportunidad les dijo: "que la santidad consistía *en permanecer unidos a Cristo como los sarmientos a la vid,* en «*permanecer en Cristo*». En eso, precisamente en eso, *consiste la santidad*".

La muerte del P. Aristi nos ha traído a la memoria esta evocación, con toda la fuerza incontrastable que tienen los ejemplos cuando los ejemplos prueban la verdad de una doctrina. Si alguien nos hubiera pedido que escribiésemos estas líneas, para trazar con ellas una "semblanza" del Padre Aristi, nos habríamos limitado a decir eso que pusimos arriba: fue un sacerdote que permaneció en Jesucristo, en el Amor de Jesucristo.

Ciertamente, Nuestro Señor Jesucristo lo premió "permaneciendo" en él, haciéndole perseverar en su vocación y resistir a pie firme todas las insidias que el mundo suele poner como obstáculo a los varones religiosos como el P. Aristi. Su gran ideal –jamás tuvo más que uno– fue servir a Jesús Sacramentado: "el servicio de la persona divina de Nuestro Señor Jesucristo, presente en el Santí-simo Sacramento del Altar", en las palabras del Santo Fundador de su Con-gregación, Pedro Julián Eymard.

Fue un ideal espiritual, pero emintemente práctico. Fue un ideal vivido, servido y padecido (sobre todo esto último) contra el que se estrellaron los argumentos de quienes, con prurito de "actualizadores de doctrinas", pretendieron transformarlo en vanos discursos humanísticos. Con un siglo y medio de antelación, San Pedro Julián Eymard había advertido a sus hijos sobre estos desvíos y errores, instándolos a permanecer fieles en la adoración, en la acción de gra-cias, en la propiciación y en la súplica, como lo hizo Jesucristo en la Cruz por nosotros, por nuestros pecados.

Su obediencia al espíritu, a la espiritualidad sacramentina, fue el “secreto” (secreto a voces) de su santidad personal, reconocible para quienes supieran advertirla, pero desconocida para muchos que frecuentaban su trato. Humanamente, era un hombre noble y recio, con esa reciedumbre de los vascos que no está exenta de consideración y delicadeza hacia los demás. Fundamentalmente, era un hombre “sin vueltas”, por usar una expresión que él empleaba con sus penitentes instándolos a entrar en materia sin circunloquios ni explicaciones vanas. Era parco en palabras y en gestos, sencillo y sin afectaciones cuando predicaba, austero y sobrio en las demostraciones de afecto, de las que muchas veces fui-mos objeto, inmerecidamente por cierto. El P. Aristi no hacía “sociabilidad”, ni siquiera hablaba de cosas mundanas si no era *“sub specie aeternitatis”*, siempre en relación con las cosas “que miran a Dios, en el servicio de los hombres”, como dice el Apóstol.

Pero sobre todas estas virtudes humanas, brillaba la luz inextinguible de una fe sin claudicaciones, de una obediencia heroica, de una voluntad férrea al servicio de su ministerio, de un amor a la Eucaristía que desbordaba su corazón y llegaba hasta sus labios, confiriéndole una pujanza y una fuerza de convicción superior a toda elocuencia. Llegaba hasta sus labios como llegan los afectos profundos cuando son expresados por un alma enamorada de Dios.

Su “permanencia en Cristo” fue –como todo acto meritorio– un acto libre, pero no solamente libre en la elección sino en su prosecución, sostenida por el testimonio de toda una vida. Muchas veces le oímos decir, citando un pasaje de las Sagradas Escrituras: “el Señor prueba a sus elegidos como al oro en el crisol”. En los últimos años de su vida, afianzó y ratificó aquella elección, entregándose al Señor para que lo purificara. Recordamos haberle oído (en la homilía de la misa de acción de gracias que celebró al cumplir 90 años) esta sorprendente re-velación: “le pedimos al Señor *que estos años de la vejez nos traigan una gracia de purificación*”.

Sin duda alguna, el Señor escuchó su plegaria. Sólo Él sabe lo que pasó por el corazón del P. Aristi durante los seis largos años que transcurrieron desde aquel día hasta el de su muerte. Sólo Dios lo sabe, pero algunos hombres tam-bién lo saben. Y otros podemos imaginarlo, sin temor a equivocarnos... dema-siado. En particular, los que con nuestra incomprensión y falta de caridad con-tribuimos a que el alma del P. Aristi llegara al cielo “sin vueltas”, sin escalas y sin más reconocimientos humanos que los de la irreconocible santidad de la obediencia perfecta.

Porque, entiéndase bien, no se trata aquí de una obediencia cualquiera, sino de aquella por la que San Pablo dice de Nuestro Señor “que fue obediente hasta la muerte, y muerte de cruz”.

De esa “madera” fue la obediencia del P. Aristi. Por amor a Jesús Sacramentado, obedeció a los hombres, los amó, los sirvió y (sobre todo) los perdonó, sin dejar –ni por un instante– de obedecer a Aquel por Quien todas las obediencias tienen sentido y nos disponen para alcanzar Su Gracia.

Hoy, para el Padre Aristi, esa Gracia se ha convertido en Gloria.

IN MEMORIAM

RICARDO CURUTCHET 1917-1996

Patricio H. Randle [

MÁS allá de las cualidades que adornaban su persona, es imposible evocar la vida de Ricardo Curutchet sin referirse a su profunda vocación por la Política, en la que volcó sus más nobles afanes. No se dedicó a la Política porque le gustara, cuanto porque sentía un imperativo cívico y moral que le impulsaba a ello. Tanto sufrió por la Argentina que sólo ahora podrá descansar en paz de esta preocupación.

Tuvo todas las virtudes intelectuales y morales para entender con lucidez y recto juicio político, y fueron tantos sus aciertos, que no faltaban quienes le reprochaban que con esos dotes no hubiese hecho carrera.

Lo cierto es que no la hizo por dos razones: una, porque carecía de los vicios necesarios para ser un buen político en los tiempos que corren; y otra, porque antes que hacer carrera fue de los hombres que prefieren dejar obra.

Esto último lo consumó doblemente: con su ejemplo de ciudadano incorruptible (no ya a las tentaciones crematísticas hoy tan corrientes) pero ni siquiera a la seducción de la fama o de la vanidad, por un lado; y por el otro por su monumental obra escrita, necesariamente dispersa por su carácter de crónica.

Curutchet tuvo el raro mérito de conciliar un juicio justo pero acerado, con una

[Palabras pronunciadas en ocasión del entierro de Ricardo Curutchet, el 3 de julio de 1996, en el cementerio de La Recoleta.

santa indignación cuando los hechos lo provocaban, y al mismo tiempo un finísimo sentido del humor, a cada tanto, como para poder seguir la amarga tarea de constatar día a día las miserias de la vida pública de la Argentina de hoy.

Su dominio del lenguaje ha dejado páginas imperecederas en la antología del periodismo político. Heredero fiel de una tradición de origen conservador, vitalizada por los más genuinos antecedentes nacionalistas de los años '30, Curutchet supo poner luz, sensatez, sobriedad, allí donde prevalecía la neblina mental, el dislate inculto o la cursilería sentimental, introducida en la arena política cuando él hacía sus primeras armas como dirigente estudiantil y a los catorce años se distinguía como orador de fuste, en un acto por el que fue felicitado por Leopoldo Lugones; un recuerdo que jamás le abandonó y lo potenció para seguir su vocación.

Por su fuerza y convicción fue seleccionado por la guerrilla marxista como próxima víctima, lo que no se concretó gracias a la victoria militar sobre ella. Es que la subversión sabía que el verbo inflamado de Ricardo Curutchet daba ánimos allí donde las Fuerzas Armadas parecían refugiarse en el profesionalismo, sin asumir cabalmente el papel que el destino les había preparado.

La gran originalidad del periodismo nacional e independiente de Curutchet fue que supo señalar la importancia de lo espiritual como motor e intención del pensamiento y de la acción política. Lo que anteriormente a la aparición de *Cabildo* no se había entendido como del quehacer propio de la política, llegó a ocupar un lugar importante en la publicación, como expresión de la contrarrevolución cultural que es un imperativo de estos tiempos.

Para ello no le faltó respaldo, pues su sólida cultura principista y literaria lo munían de todos los recursos necesarios para acometer esa tarea.

Y finalmente –¡cómo no mencionarlo!– Ricardo Curutchet fue un católico cabal, porque no sólo ajustó su conducta personal a la Fe y a la buena doctrina, sino que dió testimonio toda vez que fue oportuno –o inoportuno– hacerlo, como quería San Pablo. Y como el mismo Apóstol, ciertamente dio el buen combate.

Por todo lo cual, seguramente, Nuestro Señor ya lo tiene en su Gloria.

IN MEMORIAM

FREDERICK DANIEL WILHELMSEN [
1923-1996

AL atardecer del 21 de mayo, después de haber pasado la mayor parte del día dando una clase sobre Santo Tomás de Aquino: el Ser y Dios –uno de los temas que prefería el Dr. Frederick Wilhelmsen–, murió inesperadamente de una falla cardíaca. Después de recibir los sacramentos en sus últimos momentos, en presencia de los miembros de su familia y de uno de sus más íntimos amigos, que fuera uno de sus primeros alumnos en filosofía en la Universidad de Santa Clara, Dios retiró del campo a este incansable y caballeresco intelectual católico que se empeñó en numerosas luchas en defensa de la Iglesia y de la Cristiandad.

Hijo de padres suizos y dinamarqueses, "Fritz" (como muchos estudiantes lo llamaban afectuosamente) nació en Detroit. Poseyó una constitución física vigorosa, a pesar de sufrir periódicamente en su juventud serios ataques de asma. Desde el nacimiento se nutrió de los frutos de la cultura católica. Su devota madre y su dedicado padre se aseguraron que tanto él como su hermano recibieran la mejor educación disponible en escuelas parroquiales. Pero esto fue complementado por lecturas constantes de autores como el Cardenal Newman, Chris-topher Dawson y, en particular, G. K. Chesterton e Hilaire Belloc.

Reconocido por su vigor intelectual y una gran capacidad retórica desde jo-ven, su vocación de emprender una vida intelectual al servicio de la Iglesia lo llevó a hacer una Licenciatura de Filosofía en la Universidad de San Francisco, después de haber servido en las Fuerzas Armadas durante la Segunda Guerra Mundial. Luego obtuvo su Maestría en la Universidad de Notre Dame, adonde estudió bajo la influencia de pensadores tan influyentes como Jacques Maritain e Ives Simón. Después de varios años de enseñanza en la Universidad de Santa Clara, alcanzó cierta notoriedad por su protesta frente al fracaso del gobierno de los Estados Unidos de actuar a favor de los valientes húngaros que se levan-taron contra el régimen comunista en 1956. Más tarde, Wilhelmsen decidió tras-ladarse a Europa con su mujer y sus tres hijas, donde proseguiría sus estudios doctorales.

[Traducido por Patricio H. Randle de un artículo de Michael B. Ewbank publicado en *The Wanderer* –el seminario católico de los EE.UU.– (20-6-96).

Fue durante este período, que se prolongó en una estadía de casi diez años, que establecería vínculos con intelectuales como Otto de Habsburgo y Erik von Kuehnelt-Leddin, que estaban empeñados en transmitir el legado de la cultura y el orden europeos al futuro. También fue durante este largo lapso en España que el Profesor Wilhelmsen obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad de Madrid, mientras residía en Ávila.

Y luego enseñó durante cuatro años en la recién fundada Universidad del Opus Dei en Pamplona (Navarra). Pero antes de viajar a España había estable-cido una amistad durable con figuras de la talla del Dr. Willmore Kendall y el Dr. Russell Kirk. El primero de ellos fue quien le persuadió a que ingresara a la Uni-versidad de Dallas a partir de 1965.

Estando en España todavía estrechó una íntima amistad con L. Brent Bozell, un estudiante de Kendall, que estudiaba derecho en la Universidad de Yale; con él colaboraría Wilhelmsen para crear *Triumph*, revista que floreció durante los turbulentos años de 1966-1974 y fue por cierto una de las publicaciones más controvertidas pero proféticas de entre las católicas. Frente a la degradación ilegítima y la erosión de la obra cultural y litúrgica del patrimonio de la Iglesia, así como al nihilismo moral del estado secular, evidenciado en la decisión de la Suprema Corte sobre el aborto en 1973, los editores de *Triumph* abogaron por una respuesta práctica y dramática. Pese a algunas reacciones, tal vez imprudentes, uno no podría ignorar las reflexiones profundas expresadas en artículos antológicos como: "En defensa del pecado", "El Papa como icono", "Altar vacío, útero vacío", "El otoño del país", "El otoño de la Iglesia". Ciertamente está en la naturaleza de las cosas que haya que soportar la dureza del invierno para poder gozar de los frutos de la primavera.

Durante los cinco años siguientes a la desaparición de *Triumph*, Wilhelmsen renovó sus reflexiones sobre los principios que habían informado la espina dor-sal de *Thing,* a efectos de considerar si sería posible una nueva Cristiandad en el ambiente de las tecnologías electrónicas que condicionarían poderosamente las culturas del futuro.

Semejante nueva Cristiandad se tendrá que crear dentro del contexto del mundo posmoderno por fieles que sean leales a la Sede de San Pedro. Necesariamente implicará una transformación de nuestras instituciones modernas, que básicamente son hijas de la Ilustración laica, con el agravante de la nivelación de lo divino con lo humano que ha implicado la época de la mecánica industrial.

Un proceso que ya se ha iniciado con el peso del derrumbe moral y las violaciones de la estructura ontológica de la creación, esta transformación no puede sino acelerarse bajo el ímpetu de la descentralización promovido por las nuevas tecnologías electrónicas y digitales.

Wilhelmsen concluyó que, aunque en principio no existe incompatibilidad en conservar y transmitir el orden moral y ontológico que ha caracterizado las sociedades católicas integralmente sacramentalizadas del pasado a esta escena

tecnologizada posmoderna, igual habría que superar grandes obstáculos. Y para articular esta posibilidad real, a menudo confió en su visión profunda de la historia, especialmente de la edad Media, y en su resurgimiento en la era barroca de España.

Sus opositores lo acusaron de romanticismo. Críticos petulantes desdeñaron a este católico norteamericano que se gloriaba de haber sido criado en *ghettos* católicos; esos santuarios de cultura y de absolutos, rodeados por un mar de secularismo redivivo. Sus inocentes excentricidades los dejaba perplejos, especialmente su afecto por cosas fuera de lo común, y bien llevadas por la destreza de su mano, como bastones, pipas talladas, capas y, sobre todo, la belleza de los veleros. No obstante, el blanco principal de sus condenas fue el fervor de su espléndida elocuencia, al servicio de lo que Chesterton llamó "el romance de la ortodoxia". Esta fidelidad implicaba ser guiado por los principios unificadores de esa sociedad única que es, a la vez, militante, sufriente y triunfante: la Santa y Apostólica Iglesia. Semejante sumisión de la imaginación, del intelecto y de la voluntad al romance de la creación y de la recreación salvífica, tan totalmente opuesta al Romanticismo, resulta incomprensible a aquellos cuyo entendimiento está teñido de racionalismo.

Cuando Wilhelmsen escribía o hablaba, siempre se trataba de algo más grande y más noble que sus experiencias subjetivas de la naturaleza y de la creación. Sus discípulos, a lo largo de sus 45 años de docencia, de sus más de 20 libros publicados y de sus 200 artículos, supieron eso inmediatamente y le tuvieron un gran afecto, porque sus amores fueron a las cosas más grandes y más nobles.

Tres rasgos centrales dominan la arquitectura del pensamiento de Wilhelmsen a través de su larga carrera de enseñanza y a través de sus escritos.

Primero viene la noción de *paradoja* de G. K. Chesterton, esa capacidad de entender constantemente las cosas en sus propios términos, sin diluirlas en irreconciliables abstracciones. En todo caso, un católico que pone su inteligencia al servicio de un orden concreto de salvación debe ser capaz de contrastar y has-ta de oponer consideraciones en un contexto de una tensión dinámica sana. "La paradoja es una tensión sin resolver, como opuesta dialécticamente, que comienza con tensiones y luego las resuelve. En términos morales, la paradoja es caballerosidad, mientras que la dialéctica es cobardía. En términos históricos, la paradoja es puro barroco... En términos teológicos, la paradoja es la Cruz." Del mismo modo, "una sociedad tradicional no permite la disección en categorías de academicismo contemporáneo. La realidad se funda en una cultura demasiado estrecha para ser analizada racionalmente: como la existencia misma, tales comunidades desafían la conceptualización".

Segundo: Wilhelmsen poseyó una notable capacidad para utilizar lo que Hilaire Belloc llamó "imaginación histórica", una habilidad adquirida para elucidar movimientos del corazón manifestados en las proezas de los hombres y las mujeres que forjaron las culturas católicas. Por ejemplo: ¿qué tienen que ver las calles de Roma con el levantamiento de los clanes en la yerma soledad de los distantes

Highlands de Escocia? ¿Qué tienen que ver los lamentos de las gaitas en Glenfinan y Lochiel con sus novecientos, y Keppoch con sus quinientos, y el estandarte real desplegado por el Duque de Atholey, el Joven Caballero –en-corvado sobre las Tres Coronas o La Muerte (con sus propias palabras)–, con un convento franciscano en Roma cerca del Palazzo Muti, que aloja el corazón de una "reina de Gran Bretaña", María Clementina de Sobieski, madre de Car-los Estuardo y ella misma destinada a jamás llevar la corona ni tocar el suelo de las islas Británicas? "Una nota de apuro suena claramente en este vacilante texto de San Lucas: Los pastores corrieron hacia el Dios recién nacido como lo haría un ejército de hombres al declararse la paz después de una guerra larga corrien-do a sus hogares y a lo suyo."

Ultimo: siempre le acompañó la aplicación constante de las verdades cosechadas por Etienne Gilson en su larga vida de investigación filosófica a la luz de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino. Entre ellas, principalmente el hecho de que uno no razona sobre las cosas y sobre la realidad a partir de principios, sino a su luz. Más importante aún, ninguna verdad adquirida naturalmente pue-de contradecir el dogma y la Revelación. Y por lo tanto, cuando se hace filosofía de acuerdo a su propia dignidad, se apunta a conquistar verdades que trascien-den la circunstancia histórica de quien la practica comprometidamente. Es por ello que, cuando las filosofías luchan entre ellas, las víctimas serán a menudo hombres que sufren y mueren como resultado de que la filosofía y la verdad son tomadas en serio.

Conforme a estos cánones de la razón natural, la fidelidad a la Revelación y al dogma, resulta que no sólo son importantes para la filosofía sino también para todas las empresas humanas. "Mientras la tensión entre el ser y la naturale-za se mantiene, uno vive dentro de una paradoja explorando la naturaleza en sus propios términos y viviendo simultánemente una experiencia bañada en Dios. La tensión puede romperse de dos maneras. O la naturaleza es dejada totalmen-te de lado, y el hombre vive dentro de un universo bizantino en el cual la naturaleza no tiene valor alguno, o el ser es dejado de lado y entonces el hombre pasa sus días dentro de un mundo totalmente secularizado habiendo perdido a Dios. La conclusión lógica del orden secularizado es el nihilismo, el abrazo polí-tico y social de la nada como el fin de la experiencia del hombre civilizado."

Paradoja, imaginación histórica, una atención robusta a la realidad a la luz de los principios: estos tres elementos orientadores sirven constantemente el trabajo de este maestro inspirado. Echando mano de ellos se lanzó sin temor a examinar los tópicos de las preocupaciones contemporáneas. A menudo Wilhelmsen se comprometió con la teoría política para considerar la naturaleza del poder y la de la autoridad, las verdades y las ambigüedades en filósofos políticos importantes e influyentes, así como las perfecciones intrínsecas del gobierno monárquico, especialmente cuando son apropiadas para atemperar a un pueblo. Utilizando el modo de comprender el conocimiento según Santo Tomás de Aquino, Wilhelmsen analizó el impacto de las tecnologías electrónicas corrientes sobre la

psyche del hombre y sobre el orden social contemporáneo, anticipándose y complementando reflexiones hechas por pensadores tales como Marshall Mc Luhan y Romano Guardini.

Finalmente, reflexionó en forma constante sobre la historia a la luz de la intuición de grandes filósofos clásicos, padres y doctores de la iglesia, y particularmente Santo Tomás de Aquino.

En el centro de su labor intelectual latía la unidad y la diversidad que constituye la creación eterna de la Trinidad, algo que articuló rotundamente en sus trabajos iniciales refiriéndose a las profundas intuiciones de Hilaire Belloc. "Haciéndome poeta, mi yo entra en un mundo de belleza y de todas esas visiones que siempre han estado clavadas en el corazón humano llamándolo a un mundo visto apenas vagamente. Haciéndome marinero, mi yo encuentra su lugar dentro de un universo físico de objetos. Haciéndome el anciano sabio, mi yo conquista el pasado y trascendiendo el mundo espacial entra en la dimensión del tiempo, en la cual él es una sola cosa con sus padres y las edades... [Belloc] hace suyos estos arquetipos de hombres occidentales de la cultura occidental, en la cual la naturaleza humana se plenifica mejor. El Poeta, el Marinero y el hombre sabio, con las unidades clásicas que subrayan los valores cristianos tradicionales."

Estas disgresiones no eran la verbosidad nostálgica de un pedante inmerso en el romanticismo. El poeta-marinero-sabio estaban analógicamente presentes en Frederick Wilhelmsen como retórico-historiador-filósofo eminente. Cada vez que tenía tiempo libre para navegar, espontáneamente comenzaba a filosofar, y cuando ejercía su oficio de filosofar, sea ante una clase, sea escribiendo, pare-cía una fragata enjarciada ciñendo sus velas contra un viento firme y fuerte en el mar del Ser. Dramático y dinámico, a la manera del Chesterton de *Ortodoxia*, dando bríos a un corcel atronandor a través de la historia, Wilhelmsen forjó un estudiantado que fuera radicalmente realista.

Descartando sugerencias de que los católicos deberían aceptar volublemente el divorcio de la razón y la fe o tener una visión de la ciudad secular tendiente a castrar a la Iglesia de Cristo, él amonestó a sus escuchas para que fuesen "enemigos de toda clase de Liberalismo, tanto económico como político", porque éstos son, en última instancia, impotentes frente el hedonismo y la banalización del espíritu humano que alientan. "Fritz" insistía en que cualquier ecuación de fin católico con tales metas, inevitablemente minaría nuestro verdadero patrimonio, que es nada menos que el Mundo Eterno, el Señor de la Historia, Verdad y Sabiduría misma. Aquellos cristianos que verdaderamente captan las implicaciones cabales de la fe en la Encarnación, se dan cuenta de que el único homenaje apropiado a Él es la instauración de la soberanía de Cristo Rey, no meramente dentro de la interioridad de los corazones humanos, sino en el foro pú-blico de un nuevo orden católico. Es esto lo que yace en el seno de la visión, el legado y la sabiduría de Frederick D. Wilhelmsen.

Requiescat in pace.

Nota Bene:

Wilhelmsen es conocido por el público argentino por sus libros traducidos al castellano, entre ellos su célebre *La metafísica del amor*, que data de 1964 y al cual precedieron y siguieron otros no menos excelentes. Cabe destacar que *Gladius* publicó, en 1987, un artículo de su autoría titulado "La pérdida de la conciencia de la contingencia y el ateísmo contemporáneo", enviado especialmente por él [1].

Una de sus visitas a la Argentina tuvo lugar en ocasión del Congreso Mundial de Filosofía Cristiana [2] donde con el título de "Cien años después" (se refería a la encíclica *Aeterna Patris* de León XIII) pronunció una exposición magistral que muchos recordarán.

Wilhelmsen tuvo la gran virtud de poseer una mente clara y profunda, conjuntamente con un corazón muy grande y una espontaneidad encantadora, que le hicieron ganar muchos amigos, aquí como en todo el mundo.

Además de por su producción intelectual, será muy difícil olvidarlo por su magnanimidad.

---

1 Ver *Gladius* nº 8 (Pascua de 1987), pp. 25-36.
2 Embalse Río III, Córdoba, 1979.

BIBLIOGRAFÍA

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO,
El pensamiento político de Julio Irazusta,
C.E.C.P.U.C.A.,Buenos Aires, 1995, 121 págs.

Breve y sustancioso trabajo éste, presentado por el profesor Díaz Araujo en una muy digna versión del Centro de Estudiantes de Ciencias Políticas de la U.C.A.; tres mo-tivos, pues, para felicitarse. El primero, precisamente, es el hecho, tan simple como auspicioso, que un grupo de jóvenes hayan decidido publicar un estudio sobre uno de los grandes maestros del pensamiento político de que dispuso la Argentina en el presente siglo. Este rescate de una personalidad y de un perfil intelectual como los de Don Julio Irazusta de por sí encierra una verdadera toma de posición frente a la pro-blemática nacional de hoy y de ayer ... y de mañana. Pensamiento científico, serio y comprometido el de este entrerriano, que nos animamos a llamar universal (y lo sería, sin duda, de haber nacido en Europa) cuyo magisterio, al parecer, continúa vigente y se extiende con trabajos como el que comentamos.

En esto consiste el segundo motivo de satisfacción: que una labor tan principal, tan continuada, tan completa, tan integral, como fue la de Irazusta reviva, aunque sea esporádica y parcialmente, mediante estudios de este tipo. Por unas cuantas razones que hacen no sólo a la circunstancia concreta porque atraviesa el país sino –quizá una audacia– por algunos defectos constitutivos de la nación misma que, por épocas, se nos muestra como incapaz de soportar las grandes verdades y gusta de acomodarse a los lugares comunes, ésos que se repiten sin ningún sentido crítico y que, por supuesto, se reflejan en la praxis política y en el orden cultural; suerte de pereza espiritual que nos viene afectando a los argentinos en especial ahora, bajo el agravio continuo de los medios de comunicación pero que , en realidad, se sufrió desde los mismos orígenes de la Argentina moderna. Nunca hubo entre nosotros auténtica libertad interior (valga esta observación como una disquisición al margen pero enteramente válida) porque nunca, desde ninguna vereda, se toleró con lealtad al adversario o al que, meramente, se atrevía a disentir con el pensamiento oficial del momento. Julio Irazusta se animó a esto, a pensar diferente (fue uno de los fundadores de la escuela revisionista de la historia argentina), a introducir un método nuevo de "pensar" (y, en consecuencia, de hacer) la política y, por último de proponer nuevos programas para un país no nuevo (en una acepción revolucionaria) pero sí renovado y que pudiera superar el anquilo-samiento en que más de un siglo de liberalismo implacable nos sumergiera.

La tercera gran razón para recibir con aplauso esta investigación es el nivel de la misma. En rigor, desentrañar el pensamiento político de Irazusta (íntimamente conec-tado con sus concepciones filosóficas y morales) es un mérito sumamente oportuno porque ese pensamiento se encuentra disperso a lo largo de su enorme producción en libros y artículos. Si bien es cierto que buena parte de sus reflexiones fueron sistemati-zadas por el propio autor aquí estudiado, otra buena porción no lo fue y, de hecho, le resultará dificultoso a quien quiera indagar en su obra disponer de todos sus puntos de vista y de sus conclusiones así como de sus advertencias teóricas y prácticas, po-siblemente hoy más útiles que nunca.

El Dr. Díaz Araujo se ha encargado de esta tarea más de sistematización que de recopilación (el autor del prólogo, el profesor Jorge C. Bohdziewicz, ya ha llevado a cabo por su parte, en forma exhaustiva el esfuerzo de reunir todos los trabajos disponibles de Irazusta), colocando de un modo modo ordenado los principios de

la meditación irazustiana, sus constantes y sus ejes cardinales así como sus grandes influencias; Maurras, Rivarol y Edmund Burke en primer término pero también Aristóteles y Santo
Tomás y también Santayana y Ortega y aun Croce y, más lejanos, Vico y Renan. Es que Irazusta fue un hombre abierto a todos los vientos y a todas las voces, no desdeñó ninguna y estaba en su derecho porque sin caer en pudibundos pluralismos ni en cómo-dos sincretismos, no se conformó con sumar acríticamente los distintos aportes que recogía a lo largo de la historia del pensamiento occidental; muy por el contrario, buscó y aprovechó al máximo estos diversos afluentes que supo reunir en síntesis, que, en ocasiones, pueden no satisfacer a todos pero que, de cualquier manera, conforman el cuerpo de pensamiento orgánico político más sólido producido por la intelegiencia argentina en lo que va del siglo. En este sentido bien conocido es el impacto que para Irazusta significó el hallazgo del método llamado "empirismo organizador" (concepto tan complejo como rico en el que no es posible detenerse ahora) que tomara del caudal de Charles Maurras (que, personalmente, creo la influencia más notoria y decisiva en el autor y a quien éste califica de "Suma de política de los tiempos modernos") y, en general, de la poderosa escuela positivista francesa; no fue, sin embargo, don Julio un pragmático tosco que no ajustaba su visión ni su comportamiento a principios y valores sino que procuró desde el comienzo de su empresa intelectual liberarse de las tentaciones ideologistas, las que impiden con frecuencia ver la realidad tal cual es y, por consiguiente, traban la obtención y aplicación de las soluciones correctas en cada caso concreto. "Sistema no, método sí", parece haber sido el lema para el pensamiento de Irazusta que, si bien no pudo llevarlo a la práctica puesto que nunca ocupó cargos de decisión, supo aplicarlo en su lógica y transmitir en su magisterio. Es indispensable, para no desvirtuar el contenido exacto del pensamiento irazustiano, dejar asentado que nunca se dejó arrastrar por un puro actuar sino que, como lo destaca el Dr. Díaz Araujo, "la razón, aun la especulativa, tiene su lugar en el acto político"; y ésta fue la intención del pensador: en definitiva, la política es una actividad básicamente espiritual como que corresponde al hacer del hombre que, antes de actuar, siempre tiene que saber. Pero, para que quede claro, uno de los mayores méritos de Irazusta es el de haber resaltado la importancia de la experiencia, el conocimiento de los hechos, la valuación exacta de las circunstancias, la incorporación de los antecedentes históricos de cada comunidad, en otras palabras, el estudio de todos los factores que integran "una situación" fáctica a estudiar y sobre la cual hay que tomar decisiones y ejercer una voluntad de características especiales como es la "voluntad política"; pero –hay que insistir para evitar confusiones– para Irazusta si bien la política es cosa de la voluntad, al igual que la moral, "los elementos racionales le son indispensables". De modo que en ningún caso la política es una dinámica ciega, no sujeta a los principios universales ni ajena a la verdad absoluta. Y por eso repite con Santo Tomás que para gobernar es mejor el prudente que el sabio.

El libro es de la máxima utilidad porque, aunque no pretende constituir una interpretación exhaustiva del pensamiento del autor estudiado es, sí, una magnífica intro-ducción que contribuye a esclarecerlo. No se trata de una suerte de apología de un maestro sino que el Dr. Díaz Araujo adopta, cuando lo considera necesario, una actitud crítica como cuando advierte en las primeras páginas que "la transcripción sin más también podría llevar a suponer que adherimos irrestrictamente a sus ideas. Por fi-delidad de fondo, nos vemos compulsados a disentir con su juicio crítico, en nuestro mundo contemporaneo –aquí y ahora–... creemos decididamente imposible una empresa política realista ...".

Un libro inevitable para quien desee acercarse a un pensamiento científico y metódico, cristiano y nacional, una magnífica hermeneutica de una obra que no puede ser olvidada.

VÍCTOR E. ORDÓÑEZ

MIGUEL HESAYNE, *Cartas por la vida*, Página 12, 93 págs.

Se trata de un folleto en el que se reco-gen varias misivas (las un tanto dramáticamente llamadas aquí "cartas por la vi-da") dirigidas por el Padre Obispo Miguel Hesayne (otra innovación distintiva en la terminología que suele utilizar un sector más o menos radicalizado de la Iglesia)a las autoridades militares del Proceso de Reorganización de 1976; a este material se le agregan una extensa reproducción de la declaración prestada en agosto de 1986 por el entonces obispo de Viedma ante la Cámara Federal que juzgó y condenó a los integrantes de las sucesivas Juntas que dirigieron el Proceso y un no menos extenso reportaje concedido a la revista *Humor*, bien conocida por su contenido pornográfico y por su declarado anticristianismo, así como un par de homi-lías sobre el mismo y recurrente tema de los derechos humanos.

Aunque no sea ésta la oportunidad de detenerse en la figura de un miembro de la jerarquía de la Iglesia que es casi un símbolo de una actitud contestataria desplegada en torno a la defensa de los de-rechos humanos en una acepción muy particular y discutible, no está de más se-ñalar que en estas breves páginas –sugestivamente reunidas y dadas a publicidad por una editorial de militante izquierdis-mo– se repite sin variantes mayores la literatura casi uniforme utilizada desde aquel ya lejano entonces; un momento extraordinariamente particular de la historia argentina, virtualmente sin precedentes (ni en el país ni en Occidente) co-mo que se trató de la Guerra Revolucionaria. Este dato esencial de la realidad es ig-norado por completo por Mons. Hesayne quien se limita a efectuar críticas, quejas y denuncias contra la metodología aplicada en la lucha contra la subversión sin mencionar –y en las pocas veces en que lo hace, disimula su accionar o desvía la atención– a la subversión, ya en pleno feroz estallido y despliegue hacia la fecha en que el obispo patagónico comienza su epistolario (la primera carta de las recogidas es del 9 de julio de 1976); es decir que la rebelión guerrillera se había hecho sentir en toda su programada crueldad sin merecer, por lo que aquí se puede leer, condena expresa de parte del prelado. Incluso llama la atención que, en alguna medida, se muestre comprensivo frente a la organización de las Madres de Plaza de Mayo, a las que justifica su excesiva ideo-logización por haber sido "abandonadas", se supone que por la Iglesia; indudablemente este tipo de reflexiones habla o bien de una gruesa parcialidad o bien de una gran ingenuidad.

Ésta es la nota más característica de estos mensajes del ex obispo de Río Negro, su parcialidad, su reduccionismo, la unilateralidad de sus reclamos y observaciones. Su interpretación del Evangelio y de su proyección sobre lo social es, por lo menos, equívoca; cita, por ejemplo, a San Irineo: "jamás se vence al error con el sa-crificio de un derecho cualquiera de la verdad". Si ha entendido bien, estas palabras se aplican a la verdad y a sus derechos antes que a los seres humanos, lo cual está indicando que Mons. Hesayne, de algún modo, privilegia a éstos sobre aquélla, y esto, a su vez, equivale a equiparar todas las verdades y hacer del hombre el centro y el hacedor de las mismas.

Nada de lo expresado puede ser tomado, por supuesto, como justificativo de los abusos que, sin duda, se han cometido du-rante la lucha antisubversiva. Fue el ejercicio de la violencia, la que, de suyo, es una anomalía y supone el abandono o la poster-gación de las reglas exigibles en la ordinaria convivencia. Por esta razón no es justo considerar una guerra –como lo fue- por sus abusos, sin atender a sus principios, a sus objetivos ni siquiera a los valores que esa violencia –no iniciada ni deseada por la sociedad agredida que se limitó a defenderse– intentó, mal que mal,conservar.

La parcialidad, apenas disimulada, del autor de estas cartas se demuestra en fra-ses como: "afirmo que en la Argentina no hay un rebrote de la guerrilla... sino un rebrote de la defensa de la represión ilegí-tima...", o " yo

escucho cuanto expone y realiza el señor Adolfo Pérez Esquivel y responde plenamente al mensaje evangélico. Por otra parte leo y releo su carta del 9 de octubre de 1981 (se refiere a una nota que le fuera remitida por el entonces go-bernador de su provincia) y responde a todas luces a la Doctrina de la Seguridad Nacional".

No es nuestro propósito enfrascarnos en una polémica acerca de lo que significó (y significa) la Guerra Revolucionaria desarrollada por milicias preparadas en el extranjero a esos fines; simplemente deseamos remarcar la indisimulada tenden-ciosidad de estas páginas. De cualquier manera, esta recopilación tiene un valor testimonial que sirve para reconocer las dificultades intelectuales y morales del testigo que insiste en contemplar la realidad social, siempre compleja y remisa a dejarse encasillar en maniqueísmos fáciles, con un solo ojo.

RUBÉN JOSÉ MERCADO, *Historia de los Partidos Políticos. Desde Leandro N. Alem hasta Carlos Saúl Menem (1890-1995)*. Theoría, Buenos Aires, 1996, 319 págs.

VÍCTOR E. ORDÓÑEZ

Como en un momento dado lo reconoce el propio autor, se trata básicamente de una virtual historia política de la Argentina y no sólo de sus partidos; aunque, se debe agregar, que es una historia que toma como hilo conductor la asunción o la toma del poder por estas agrupaciones (que, como se sabe y puesto que el ordenamiento político del pais es fundamentalmente bicéfalo, son el justicialismo y el radicalismo, sin excluir los diversos golpes militares). En efecto, esta crónica –porque en esto consiste el trabajo– arranca de la creación de la Unión Cívica –al muy poco tiempo transformada en la Unión Cívica Radical por el ímpetu dife-renciador y reformista de Leandro Alem primero y de Hipólito Irigoyen, su sobrino, después– hasta la actual y tan singular expresión posperonista que constituye la experiencia encabezada por el presidente Carlos S. Menem al frente (o, quizá, a re-molque) de un equipo de tecnócratas de cuño liberal indiscutido y declarado. Sigue luego un riguroso lineamiento crono-lógico del que el autor no se aparta jamás, sin permitirse no sólo una adjetivación fuera de lugar –que sugiriera alguna toma de posición– ni siquiera una disquisición sociológica que facilitara al lector no especializado, al que se dirige, una explicación del contexto en el que se dieron los hechos que se relatan, por lo demás documentadamente volcados.

En este sentido, cabe lamentar la ausencia de un prólogo que señale la intención del investigador y de un capítulo fi-nal que resuma y sintetice el amplio panorama cubierto en la investigación.

Dentro de tales límites –al parecer au-toimpuestos por el propio autor que, de hecho, nunca los traspasa– esta obra es meritoria y útil porque aporta, siempre en su trazado puramente cronológico, un caudal poco menos que completo de la sucesión histórica desde la aparición de la primera agrupación partidaria en 1890. Fiel a un programa tan esquemático como el que indicamos, no se detiene a considerar las circunstancias que rodearon a los sucesivos fenómenos o lo hace en forma ligera eludiendo, por ejemplo, la noción de partido político (se conforma con la transcripción de unas pocas definiciones) ni deteniéndose en su evolución. Hay que advertir, sin embargo, que el Prof. Mercado incluye en su enumeración sin exégesis, apreciaciones sobre temas tan trascendentales como el conflicto de límites con Chile y el del Atlántico Sur por las Malvi-nas, así como consideraciones respecto al llamado "modelo" de la tercera presidencia del general Perón.

Repetimos, pues, que se cuenta con un libro apto para refrescar la memoria de algunos y alcanzar datos a los más, propósito que, en forma implícita, reconoce el autor en alguna oportunidad cuando lo supone apropiado para el lector o para el profesor de instrucción cívica. Claro que habrá que corregir algún gazapo involuntario deslizado en las páginas, probablemente por la acción de esos demonios de la imprenta que decía Peguy, como cuando ubica al politicólogo francés contemporaneo Maurice Duverger en la mitad del siglo pasado.

Este libro ayudará a recordar y a precisar los acontecimientos a que se refiere al que los vivió, podrá asombrar a los que remontan su memoria a apenas una década atrás y servirá a todos para no olvidar porque en la historia así como cada proceso tiene su consecuente, tiene también su causa o su sistema de causas.

ROBERTO BOSCA, *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo,* Atlán-tida, Buenos Aires, 1993, 208 págs.

El A, graduado como abogado y actual decano en la Universidad Austral, es conocido, además de su especialización en Derecho Eclesiástico, por sus investigaciones en temas vinculados con la religiosidad post-moderna. Es por ello que no debe extrañarnos la redacción de este importante trabajo de difusión sintética de uno de los fenómenos religiosos –e ideológico-políticos– más importantes de nuestro siglo: la *New Age*.

Bosca se acerca a este nuevo y complejo interrogante religioso cultural desde varias ópticas complementarias, pero par-tiendo de la secularización de nuestra época.

Después intenta una conceptualización del fenómeno de la *New Age* –cuyo nombre se debe a la teósofa Alice Ann Bai-ley– buscando su verdadera naturaleza y destacando, al caracterizarlo, su irraciona-lismo y reduccionismo e inclusive el va-ciamiento de lo sagrado y su reemplazo por la "sacralización de la inmanencia" (p.19).

Bosca no duda que, frente al vacío religioso que caracteriza nuestra época, este movimiento intenta llenarlo, dando una respuesta, al menos "pseudo-religiosa", a una primordial necesidad del ser humano. Pero en última instancia se trata del "reemplazo de unas formas ideológicas por otras nuevas" (p.22).

Tampoco falta en su trabajo una breve descripción histórica de sus antecedentes, especialmente el movimiento de los *hippies* y de otros grupos de la costa oeste norteamericana, para arribar a sus principales y variopintas figuras actuales, en las que se pueden descubrir elementos provenientes de los más diversos grupos contraculturales como el espi-ritismo, el ocultismo, el trascendentalis-mo, el *mind-cure*, la *beat generation*, los *hippies* y la revista *Planète*.

La segunda parte del libro está destinada a describir la mayoría de los contenidos fundamentales de la nueva religiosidad.

Respecto a su estructura, o mejor di-cho, a la ausencia de ella, el A menciona su "naturaleza gaseosa" o *light*, "sin dogmas, disciplinas rígidas o autoridades in-falibles" (p.46) y precisa, en términos post-modernos, que "se expresa organi-zativamente en un sistema de redes informales". Intenta caracterizarlo como "un fenómeno múltiple y cambiante, bastante confuso y parcialmente contradictorio, en el que se integran algunos rasgos que permiten trazar una muestra descriptiva de sus contenidos fundamentales. Ellos pueden condensarse en: emocionalismo, orientalismo, milenarismo, ocul-tismo, subjetivismo, pelagianismo, sin-cretismo, panteísmo, indigenismo, gnos-ticismo, psicologismo, ecologismo y pacifismo" (p.47). Las páginas siguientes están dedicadas a analizar la influencia de cada uno de estos aspectos.

A manera de conclusión, Bosca intenta un balance de las luces y sombras de la *New Age*, señalando, por ejemplo, que en ella "hay una recuperación del sentido de lo sagrado, de lo cultual y lo simbólico, que el racionalismo ha querido suprimir de la existencia humana, pero... expresa también una verdadera trivialización de lo religioso, con todas sus consecuencias" (p.157). Rescata asimismo la "búsqueda del misterio" que ha eclipsado el excesivo tecnicismo de la Modernidad y que "la transformación es posible a partir de la persona y no de las estructuras, como su-gerían las ideologías" (p.160).

En síntesis, "el camino de la interioridad, menospreciado por la modernidad, vuelve a plantearse así con el renacimiento de la nueva espiritualidad. Sólo que se trata de una inmanentización de lo sagrado en la que la experiencia subjetiva reemplaza a la relación con un «tú» personal y divino" (p.161).

A manera de anexo se agregan dos breves trabajos de Antonio Baggio (*La conspiración de Acuario*) y de Manuel Gue-rra (*El yoga, el zen, la meditación trascendental y el cristianismo*).

El A aporta una obra de gran interés y utilidad para quien intente introducirse en este nuevo fenómeno religioso que, más allá de algunas interpretaciones opuestas, parece destinado a cumplir un importante papel en el advenimiento del Tercer Milenio.

JAIME PUJOL BALCELLS - JESÚS SANCHO BIELSA, *Curso de Catequesis*, 2 Vols. (Libro del Profesor y Libro del alumno), Eunsa, Pamplona, 1985 (2ª ed.) y 1989 (6ª ed.), 519 y 295 págs.

Nos alegra ver abordado el tema de la catequesis con la seriedad que ella merece. Esta obra ha sido elaborada en forma orgánica y sistemática siguiendo las directivas de la *Catechesi Tradendae* de Juan Pablo II. En ella se desarrolla la doc-trina elemental de la Iglesia sin entrar en cuestiones disputadas o de escuela.

Los responsables del presente trabajo son conscientes –como lo hacen notar en la presentación– que la Iglesia "es invitada a consagrar a la catequesis sus mejores recursos en hombres y energías, sin ahorrar esfuerzos, fatigas y medios materiales, para organizarla mejor y formar personal capacitado" (*Catechesi Tradendae*, n. 15).

Este curso es el resultado de cinco años de trabajo. En él han colaborado algunos profesores del departamento de pastoral y catequesis de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, consta de dos libros: el libro del profesor y el del alumno.

El libro del profesor, destinado a las catequesis parroquiales y familiares, se divide en tres núcleos básicos: verdades que debemos creer, mandamientos que debemos cumplir y la santificación cristiana –oración y sacramentos–. Además se incluyen nueve temas sobre las festividades y tiempos litúrgicos del año.

En cuanto a sus características podemos decir que sus 55 temas tienen una es-tructura similar. Cada guión se divide en dos grandes apartados: Aspectos doctri-nales y Guión pedagógico.

Los aspectos doctrinales dan al catequista una información resumida y elemental de la doctrina de la Iglesia que de-berá desarrollar a sus alumnos.

En cuanto al *guión pedagógico* consta de cinco sub-apartados:

1) *Objetivos*: son las metas a conseguir por el catequista sea en el campo de los conocimientos, sentimientos o conducta de sus alumnos. Se incluye una divi-sión que trata sobre la liturgia y vida cris-tiana, destinada a que los alumnos participen de la liturgia y fomenten su vida de piedad.

2) *Desarrollo del tema*: Es el guión de la clase que se va a dar a los alumnos. Consta de tres partes:

Introducción, en ella "se señalan uno o más textos de la Sagrada Escritura, ejemplos, historias, anécdotas, etc., relacionados con el tema. Su objetivo es motivar a los asistentes" (pág.22). *Desarrollar las siguientes ideas*: está constituido por cinco o seis ideas las cuales contienen "la parte principal del guión y de la sesión" (pág.23) que se desea transmitir a los alumnos. *Preguntas resumen*: dan al alumno un resumen claro del tema y comprueban si lo han asimilado.

3) *Sugerencias para una mayor participación litúrgica:* Estas se ordenan a "conseguir de los fieles una participación consciente, activa y fructuosa en la liturgia" (pág.23).

4) *Posibles actividades:* Se sugieren actividades para que las realice el alumno, algunas de las cuales son para desarrollar en el cuaderno.

5) *Preguntas del catecismo:* Son una síntesis del contenido desarrollado en cada guión.

El segundo tomo o *libro del alumno* tiene como finalidad facilitar el trabajo del catequista. Los alumnos podrán estudiar de él, seguir la clase, sacar buenos propósitos y tendrán en el futuro un resumen de la fe y vida cristiana. Se divide en los mismos núcleos básicos que el libro del profesor e incluye un mini devo-cionario en la portada.

Cada tema, desarrollado en forma clara y breve comienza con una sintética introducción. En ella se recogen textos de la Sagrada Escritura con ejemplos, historias y anécdotas. Luego sigue el tema que el alumno debe estudiar; éste se toma literalmente del apartado *"Desarrollar las siguientes ideas"*. Posteriormente se añaden preguntas de catecismo para que el alumno memorice, finalizando con dos o tres propósitos de vida cristiana.

Este curso de catequesis está

pensado para desarrollarse en dos o tres años, dando solo una clase semanal. Si se desea reducir este tiempo habrá que seleccionar los temas más importantes. Además cada catequista deberá organizar su programación propia de acuerdo con sus circunstancias particulares –de tiempo, edad y conocimiento de sus alumnos, etc.

Se advierte que es un trabajo de esmerada elaboración realizado por un equipo con experiencia en catequesis. Posee buena doctrina y recurre continuamente en cada tema a la Sagrada Escritura, los Santos Padres y el Magisterio. Nos agrada ver en sus páginas corregidos algunos errores modernos y revalorizados ciertos "olvidos" de muchos catecismos modernos, como el uso de definiciones y de la me-moria.

Sergio W. Tussi

ESTELA ARROYO DE SAENZ, *La aventura de amar*, Moriaj, Mendoza, 1994, 180 págs.

La autora es madre de seis hijos (uno de los cuales es sacerdote), y abuela de quince nietos. Siendo estudiante fundó un centro de estudios en la U.N.C., del cual fue presidenta, y por su iniciativa surgió el primer grupo rural de Acción Católica del país. Ejerció la docencia particularmen-te a través de los medios de comunicación social: por los canales 7 y 9 de Mendoza, las radios Nacional, LV 10 y Nihuil y per-manente colaboradora del diario *Los Andes* por sus cartas al Lector sobre temas de actualidad. Recibió mención especial del premio Santa Clara de Asís por su pro-grama "La juventud habla", emitido por canal 7, y el premio "Entre amigos" otorgado por Radio LV 10 en virtud de su tarea orientadora de la juventud. Intervino con temas sobre familia en el Congreso Nacional de Medicina Social, en el de Mujeres de negocios y Profesionales y en el Congreso nacional Sanmartiniano con su ponencia "El alma de San Martín".

Con este aval nos regala esta "*Aventura de amar*", fruto exquisito de su inte-lectualidad y experiencia. La obra está en-riquecida con numerosas citas de personalidades de primer nivel que iluminan y por ejemplos que arrastran.

La columna vertebral del libro es el amor, el cual es el único capaz de dar sen-tido a nuestra vida. Pero no cualquier amor, sino aquel que partiendo de Dios se derrama en el prójimo y que para ser per-fecto supone la renuncia y el sacrificio.

Allí resaltan los grandes temas a medida que se recorren las grandes etapas de la vida, matizando a cada paso sus pá-ginas con profundas intuiciones de madre cristiana, plenas a la vez del buen sentido y sentido del humor.

Un sinnúmero de argumentos son abordados con gran sencillez, brevedad y profundidad. Desde la razón misma de nuestra existencia hasta el atardecer de nuestras vidas, la necesidad del señorío sobre uno mismo y el amor en sus inicios. El no-viazgo, la abnegación y renuncia en favor de la convivencia armónica y la necesidad de la autoridad paterna junto a la obedien-cia de los hijos. La importancia grande de los acontecimientos que aun siendo pequeños dan realce a lo cotidiano. De este modo, la autora nos abre el cofre de las grandes riquezas del matrimonio clarificando el concepto de diálogo, y yendo desde temas tan simples como la rutina o la mesa familiar, hasta otros tan profundos como el perdón o el olvido de sí.

Rescata valores que se quieren sustituir, como el de la maternidad, los hijos como una bendición de Dios, aborda temas de actualidad como el aborto, y nos ubica en la complicada madeja social actual de las madres que deben salir a traba-jar. Refiere la idolatría contemporánea ante las grandes personalidades de la mú-sica, la moda o el deporte, y la compara con la figura del héroe de la antigüedad para mostrar así la decadencia de los tiempos.

Muestra una faceta olvidada de la uni-dad familiar que es la oración en común, especialmente el Rosario, y finalmente señala la grandeza de envejecer, como el atardecer de la vida, pleno de amor.

Termina con una interpretación actual de la bella parábola evangélica del Hijo Pródigo, lo cual es una alegre esperanza, pues cada uno de nosotros es ese hijo que puede retornar a la casa del Padre.

Libro bello, de gran profundidad y lec-tura ágil, que rescatando la simplicidad y grandeza de amar, echará luz no sólo a la familia católica en pie, sino especialmente a la que perdió la orientación fundamental de la vida, sus encantos, su riqueza y sus misterios. Al momento de redactar este comentario nos alegramos al saber que se ha agotado la primera edición y que ya se

LEONARDO BOFF , *Nueva Era: La Civilización planetaria,* Verbo Divino, Estella, 1995, 110 págs.

He aquí el *último Boff*, cuyas primicias nos habían llegado en una traducción, *ad usum privatum*, que difundieron en nuestro país con ocasión de su visita en agosto de 1994 a Córdoba para exponer en el *Ter-cer encuentro de reflexión Monseñor An-gelelli*. Escrito como *reflexiones preliminares y de tanteo* (p.8), o a las apuradas, es una obra bastante pobre en ideas mal digeridas.

Ante todo, conserva inalterable su lectura ideológica de la historia, de corte netamente revolucionario (pp.40-43): la *Ilustración* descubrió al hombre como *portador de razón y por ello con capacidad de ser adulto y autónomo*; la *Revolución Francesa* hizo *tomar conciencia de los derechos de los ciudadanos*; el *evolucionismo* (y Darwin) mostró la *unidad de la especie humana*; Teilhard de Chardin *elaboró una visión de la globalidad para insertar el fenómeno cristiano en el proceso de la evolución... De esta manera el ser humano y el mismo Dios son integrados en el universo abierto... La materia es tam-bién algo espiritual, sutil, misterioso, fascinante y merecedor de ser contemplado por los místicos*; C.G. Jung aportó su *psicología profunda*; lo mismo F.Capra, Haw-king, etc, etc.

Con estos principios de lectura intenta *captar el fenómeno* que se nos presenta hoy. El mundo moderno, dice, está caracterizado por la universalización de las comunicaciones, de la información, de la economía, de la política, de las guerras, de la espiritualidad. Todos estos no son simples datos sociológicos; son síntomas de un estadio nuevo del cosmos. Se trata de un *proceso global contradictorio y complementario hacia una irreversible mun-dialización* (p.51), hecho ciertamente positivo y *absolutamente inédito en la historia del proceso de hominización* (p.53). Y se pregunta: *¿No estaremos asistiendo a la emergencia de un nuevo sistema complejo y planetario y al surgimiento de un cerebro global?* (p.54). Efectivamente, sos-tiene, esto confirma la hipótesis teilhar-diana de que estamos en la aurora de la *noosfera* (tiempo de la mente humana unificada) (p.54-5). *Nuevo estadio de conciencia que se está afirmando cada vez más, una conciencia planetaria* (p.47 y passim). Verdadera *pascua* (p.66), *Nueva alianza cósmica* (p.89), *que incorpora y transfigura las contribuciones de las culturas y las tradiciones espirituales de la humanidad en el contexto de una conciencia planetaria,... de una nueva alianza con la naturaleza* (p.58). Síntesis superadora de capitalismo y socialismo, pues si el pri-mero creó la cultura del *yo sin el nosotros*, el segundo fue el *nosotros sin el yo*; ahora lograremos el *yo con el nosotros* (p.86).

La última clave de esta visión se cierra con su concepto de lo divino: *Dios emerge no desde fuera de la totalidad sino desde dentro, como el Vínculo Sustancial que to-do lo une o como el Denominador Común que todo lo sostiene* (p.44); en otros lados lo llama *el Hilo que lo atraviesa y unifica todo en todos los sentidos* (p.68).

Tal epifanía debe ser acompañada por el hombre, así *facilitamos a Gaia el paso necesario para que realice su designio, en el que estamos incluidos; designio de vida, de conciencia de sí, de plenitud del espíritu en la materia, de armonía de todo con to-do ante el misterio de Dios* (p.57).

Este proceso tiene un gran enemigo: *El cristianismo histórico en la versión romano-católica. Las raíces de la voluntad de dominación se encuentran ya en el NT con el llamado paulinismo político, manifestándose posteriormente en el agustinismo político (la Ciudad de Dios sobre la ciudad del hombre) como lo ha demostrado Roger Garaudy* (p.58). La emprende contra las *misiones* que destruyeron las religiones locales (p.59), *cómplice de geno-cidios y etnocidios* como el de América La-tina, *el mayor de la historia, con 50 millones de muertos* (p.85), con el *Catecismo universal, el Mc Donald's del Vaticano* (p.60 y 79), la manipulación de la Conferencia de Santo Domingo y el Sínodo de África,...(p.60). El cristiano tiene una tarea fundamental en este parto de la historia. Pero para no reeditar viejos errores debe tener claro que lo que es universa-lizable no es la

religión cristiana sino la fe. Esa fe judeocristiana cuyo contenido consiste en afirmar un *sentido global y último de la realidad; todo está destinado a conservarse en el ser, a llegar a una plena realización y a ser totalmente transfigurado* (p.63).

No vale la pena seguir más. Evidentemente no hay ni asomo del más elemental método teológico ni de ninguna otra ciencia. Esto es literatura ideológica y de la más perversa. Pues en vez de la novedad absoluta y última traída por Cristo con la Encarnación y Redención que culmina en la eternidad, tenemos la redención por la evolución cósmica que incluye al mismo Dios y termina dentro de sí mis-ma. Es llamativo el resurgimiento que ha cobrado nuestro mal recordado Teilhard de Chardin, ya celebrado por Marilyn Fer-guson. Estamos en pleno gnosticismo y ya ha sido denunciado por Juan Pablo II en varias oportunidades, así como por algunas conferencias episcopales.

Mientras muchos todavía se preocupan en averiguar qué canon del Derecho ha transgredido, este hombre navega en otras coordenadas; ya no se lo puede lla-mar siquiera creyente en Dios. Se ha hecho un simple profeta de la New Age, al estilo de Shirley Mc Laine, Nacha Guevara o Lauro Trevisán.

Vemos una vez más cómo de la ideología marxista se pasa tan fácilmente a la New Age, dos deformaciones de lo religioso e hijos de los mismos principios: el secularismo y el optimismo histórico, dos características de los falsos profetas del viejo Israel.

P. RAMIRO SÁENZ

RENÉ ORSI, *Alem y Roca*, Theoría, Buenos Aires, 1994, 788 págs.

René Orsi nos ha dado una obra extraordinaria en su *Alem y Roca.* Con lucidez y estilo, haciendo gala de una documentación muy nutrida, el autor traza la vida de dos personajes descollantes en la flexión política que vivió la República Ar-gentina a fines del siglo pasado.

Divide su libro en quince capítulos, agregando además un valioso índice de nombres. Partiendo del concepto de *generación*, busca arribar a parámetros valederos que permitan al lector una apreciación correcta de los hombres de esa época.

Luego de brindar una extensa información acerca de los antecedentes familiares de Alem y de Roca, abraza todo el espectro político argentino donde actuaron otras grandes figuras de la historia nacional, tales como Bartolomé Mitre, Domingo F. Sarmiento, Adolfo Alsina, Carlos Tejedor, Nicolás Avellaneda, Miguel Juárez Celman, Dardo Rocha y Carlos Pellegrini.

Orsi agrega a un dominio perfecto de toda la literatura del momento una amenidad notable cuando penetra en el pensamiento político de Alem, la primera fi-gura de su voluminoso libro. Muestra la formación que recibiera don Leandro en derecho, su intervención juvenil en la guerra del Paraguay, la vinculación con el partido Autonomista y el posterior pensamiento político propio, que desembocaría en la creación de la Unión Cívica.

Por otra parte, Roca aparece como un oscuro comandante de frontera que, a causa de la muerte de Alsina, pasa a ocu-par ni más ni menos que la Cartera de Guerra y la conducción del partido Autonomista. Él será el responsable de la conformación del *Régimen funesto*, apelativo que no desdice con la obra avasalladora y personal que impusiera como único sistema político.

Orsi demuestra categóricamente que la Campaña del Desierto, que fuera el ho-nor del ministro Roca, en realidad no pa-só de ser un *paseo militar*, durante el cual el usufructuario principal sólo montó a caballo para posar en la foto que llegó a ser historia oficial. De más está decir que Alem encarnará la resistencia nacional contra el roquismo, y luchará denodada-mente por las instituciones democráticas. Es la época de la federalización de Buenos Aires y de los vergonzosos empréstitos de Pellegrini.

Muestra el autor dos hechos oscuros en la vida de Don Leandro: su afiliación a la Masonería y su intervención (decisiva, a mi entender) en favor de la enseñanza laica, durante el Congreso Pedagógico de 1882. Alem se suicidó, dejando a sus su-cesores una obra por concluir: la rehabilitación del derecho del pueblo contra los gobiernos llamados *fuertes*, obra que culminará en la Presidencia de su sobrino Hipólito Irigoyen.

P. LUIS COSTAGUTA

JOSEPH RATZINGER, *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993, 218 págs.

Siempre ha resultado interesante leer a Ratzinger. No sólo porque es prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino porque es un hombre de inteligencia aguda y, como buen alemán, ha estado siempre en la cresta de los grandes debates. El libro agrupa una serie de conferencias en torno al tema de Europa.

En la Introducción nos hace los grandes planteos. Luego de dos guerras mundiales y la caída del sistema soviético, Eu-ropa vuelve sobre sí misma y quiere re-plantear su identidad. Pero diversos sectores temen tres peligros: una vuelta a la cristiandad, el economicismo y el eurocen-trismo (pp.19-21). ¿Qué pensar de todo esto? Por un lado, que la nueva Evangeli-zación no es una vuelta al pasado pues no existe ningún camino hacia atrás, sino *un nuevo modo de vivirlo*. La *cultura de lo cuantitativo*, la reducción de la realidad al mercado y la mercancía haciendo de Europa un apéndice del *American way of life*, así como los peligros de la técnica lle-varían al hombre, no sólo hacia el aburrimiento total sino a una verdadera alienación. No en vano se ha reeditado *El amo del mundo,* de Benson. "Allí donde la mo-ral y la religión son arrojadas al ámbito exclusivamente privado faltan las fuerzas que pueden formar una comunidad y mantenerla unida" (pp.23-24) y entonces se "canoniza el derecho del más fuerte, la mayoría se convierte en la única fuente de derecho, la estadística se erige en legislador. Esto equivaldría a la autoeliminación de Europa" (p.24). Para ser ella misma, Eu-ropa debe redescubrir su pasado cristiano y entender la fuerza creadora de la fe. "Aristóteles no es suficiente. Europa ha encontrado en la fe cristiana los valores que la sostienen" (p.25). La Iglesia del Va-ticano II ha contribuido superando dos cismas que se habían abierto en la modernidad: la Reforma y el laicismo. Ya se han suavizado posturas rígidas de ambas par-tes y ahora es necesario prepararse para trabajar juntos en un clima de pluralismo pues de lo contrario es el fin de Europa (p.28).

La primera parte (pp.33-145) la compone una serie de tres conferencias sobre la Iglesia y el mundo en sus cuestiones esenciales. Son sumamente valiosos sus juicios críticos sobre algunos aspectos de la modernidad. Como positivo ve la afirmación de la conciencia moral en el ámbito social: libertad para los oprimidos, so-lidaridad con los pobres, paz y reconciliación (pp.36-37). En lo negativo, comienza advirtiendo curiosas paradojas. Por un la-do hoy se tiene una imagen sombría del hombre, pues "todo cuanto sea grande y noble despierta *a priori* sospechas. La moral se juzga hipocresía; la felicidad, autoengaño. La sospecha es la actitud moral legítima... La crítica de la sociedad es un deber..." (pp.33). Por otro reclama un "optimismo obligatorio,... pues la directriz esencial del desarrollo histórico es el progreso..., y el bien se encuentra sólo en el futuro" (p.34). Hipocresía moral en ese espíritu crítico que concluye con la supresión de todo uso nuclear a raíz de Chernobyl pero no del libertinaje sexual a raíz del SIDA (pp.34-35). La droga y el te-rrorismo son dos formas "aberrantes de mística, perversión de la aspiración humana al infinito" (p. 37-44). A las nuevas expresiones de religiosidad acechan dos peligros: el esoterismo y el puro romanticismo. A su vez, "en una sociedad que recibe de la técnica su sello de calidad, los valores morales han perdido su evidencia y su fuerza vinculante" (p.47). La explicación última de estas deficiencias morales-religiosas radica en la convicción de que se trata de un simple convencionalismo. Responde Ratzinger con la profunda tesis de C.S. Lewis sobre la *Abolición del hombre*: lo moral se apoya en la naturaleza del hombre, "no es un sistema de valores en-tre muchos posibles, es la fuente única de los juicios de valor" (pp.48-52). El hombre, reducido a lo que de él capten las ciencias naturales, es decir, la psicología y la sociología, unido a la teoría de la evolución como *visión universal del mundo* ya no es el hombre sino su abolición, tan-to en el ámbito del comunismo, la democracia o el fascismo (pp.52-54).

En el orden político analiza la relación de la justicia y la paz. Esta queda amenazada, no sólo por las guerras sino también por aquella falsa paz que se vivirá en tiempos del Anticristo, como comenta San Pablo y recoge muy bien la obra de Soloviev, *Breve relato sobre el Anticristo* (pp.64-72). La causa es análoga a la anterior y se puede reducir al viejo principio filosófico de Hobbes: *Auctoritas, non veri-tas, facit legem*, teorema fundamental del positivismo jurídico, que podría traducir-se en esta fórmula: *Utilitas, non veritas, facit pacem* en la profecía kantiana de la superación de la guerra por el triunfo del espíritu comercial. Entonces, el resorte de la paz sería el egoísmo, más ventajoso económicamente que la guerra. La gran misión de la Iglesia es aquí una educación que despierte la sensibilidad hacia la verdad, el sentido de Dios y la conciencia moral (p.82). Es mal síntoma que la "jurisprudencia moderna no conciba ya los valores morales y religiosos como bienes jurídicos que merecen protección, sino sólo la libertad...". Incluso en la misma Iglesia "la fe a duras penas se considera como un bien necesitado de protección" (pp.82-82). Particularmente sugestiva es su reflexión sobre el *pacifismo*: "No le es lícito (a la Iglesia) convertirse en una suer-te de movimiento político pacifista que persiguiese como objetivo específico de su existencia la consecución de la paz per-petua universal... El intento de establecer el dominio universal de la paz a través de una suerte de unión mundial de las religiones, conduce, de modo preocupante, muy cerca de la tercera tentación de Jesús" (p.85). La paz, convertida en un bien supremo amenaza convertirse en el *desi-deratum* de un poder totalitario que admite un solo modo de pensar, afirma acu-diendo a J. Pieper (p.86).

Luego estudia la relación de la esperanza cristiana con el mundo. Es decir, ¿hasta qué punto se puede esperar el Reino de Dios en la tierra? Dos soluciones opuestas desequilibrantes se han dado en el ambiente de postguerra. La de Bult-mann que dice que nada terreno tiene que ver con la esperanza, es absurdo querer edificar nada en base a la fe, hay que *desmundanizarla* totalmente (pp.95-98). La opuesta es la de la *Teología política* y la *Teología de la liberación* que predica su total realización en la tierra (pp.98-99). El error de ambos es paralelo a una relación dialéctica que se ponga entre el Antiguo-Nuevo Testamento. Los primeros la deforman quedándose con el Nuevo, los otros con en Antiguo. La fe, replica Rat-zinger, trasciende infinitamente sus realizaciones políticas, pero no deja de in-fluirlas.

El segundo bloque es sobre diagnósticos y pronósticos. Evidentemente el impacto del fenómeno soviético del 89 debe ser estudiado. Fracasó presionado por la economía, la religión y los medios, y nos deja importantes lecciones. Fracasó la visión materialista de la realidad, que no es patrimonio del Este sino que tiene en Occidente formas más sutiles: no ya la negación del espíritu sino que "el espíritu se mantiene como un producto de la ma-teria" (p.114). Fracasó la fe en la ciencia, que en Occidente se llama "sociología positivista" (p.117). Cuyo síntoma de crisis se ve en el célebre *caso Galileo*, archiusado por la mentalidad iluminista contra el *os-curantismo medieval*, pero que en los mo-dernos planteos del tema se invierte la pregunta: ¿Por qué la Iglesia no ha asumido una posición más clara contra una ciencia desvinculada de presupuestos morales? (pp.127-130). Fracasó la fe en el progreso que con Hegel se instala en nuestro moderno concepto de historia, mecánico y racionalista (pp.119-120). No hay que engañarse tampoco con la nueva religiosidad. Esta es con frecuencia "una disposición de ánimo muy amplia y más bien vaga", que proviene de una desilusión de la ciencia y de la técnica. Es real el riesgo de una "nueva mitología construida sobre lo irracional", como es el caso de la New Age. Allí, "el Dios vivo se hunde en las profundidades espirituales de la existencia, el hombre se autodisuelve para hacerse uno con el Todo del cual proviene" (pp.132-134). ¿Cómo responder a un mundo tal? Tres afirmaciones fundamentales. Primera, que la fe no es la resignación de la razón sino "un acto de afirmación,... extrema

profundidad de la razón divina. Pues en el principio era el Logos... Todo lo que existe es racional en su origen". Para el materialismo, en cambio, en el principio está lo no racional, el caos. Lo segundo, responder a aquella trágica afirmación de Shleiermacher contra el ilumi-nismo que signa aún nuestros tiempos: "La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sensibilidad y gusto por lo infinito" (p.140). No. La razón es capaz de conocer la luz del ser. Esa falsa humildad del escepticismo degrada al hombre. "El sentimiento del infinito reposa en la verdad del hecho de que existe el Dios infinito" (pp.139-142). Lo tercero, que la fe tiene esa dimensión personal de encuentro con otro ser personal que es Dios (pp.142-144).

En cuanto al futuro de la Europa de post-guerra, la Europa moderna, nacida de la Revolución Francesa, tiene en la opinión del autor dos pecados históricos que concentran lo fundamental. El primero el *nacionalismo* (pp.154-157), "radicalización moderna del tribalismo,... en el que la unidad del mundo debía conformarse bajo el signo de la propia nación". El segundo es "la hegemonía de la razón técnica y la destrucción del Ethos" (pp.157-163), que intenta su fortuna con el marxismo, "síntesis de fe en el progreso, ab-solutización de la civilización científico-técnica y promesa de reino mesiánico". Europa será ella misma si olvida su fe en el progreso y recupera el sentido ético que se apoya en Dios (pp.170-178). Ella no puede negar que ha sido fundada por los Diez Mandamientos.

Finalmente aborda el tema del futuro de Europa analizando sus fundamentos espirituales. En el diagnóstico ve un claro derrumbe espiritual cuya dirección puede apreciarse en un doble sentido. Por un lado en que la "política se transforma en religión y la religión se transforma en pasión política". Entonces, "la religión exige demasiado de la política, y con ello se convierte en una causa de desintegra-ción del hombre y de la sociedad". La segunda forma de desintegración es el camino al *gnosticismo*, con buena cuota de *esoterismo*, que proporciona al hombre "un sentimiento de ruptura de los límites y de liberación y otorga poder contra las fuerzas que amenazan nuestra vi-da" (pp.185-197). Mirando el tema desde afuera, el Tercer Mundo ha tomado conciencia cada vez más clara de haber sido despojado de su alma. De allí su reacción contra lo cristiano en pro de lo autóctono como una forma de rechazo de lo europeo. El Islam, que ha sido erróneamente calificado como *fundamentalista*, palabra nacida en el humus protestante americano del siglo XIX, es una reacción contra esa dualidad de vida americana, religiosa y agnóstica a la vez, en pro de una "totali-dad indivisible entre la nación, la cultura, la moral y la religión" (pp.203-208). Esta sociedad europea, heredera del iluminismo, padece lo que Adorno llamaba la *dialéctica del iluminismo* o su autodestruc-ción. Es decir, una sociedad estructurada sobre un fundamento *agnóstico y escéptico*, donde lo moral y religioso es legítimo sólo en la esfera de lo privado, conspira contra lo humano, contra sí mismo. Es sintomática "esa preocupación patológica por la protección de nuestra integridad física en contraste con una insensibilidad por la integridad moral del ser humano... con esto no sobreviviremos mucho" (p. 211). Dos imperativos entonces para salvar la sociedad: reconocer el *rango de la esfera moral* y que la Iglesia, aparte de su misión humanizadora y de sus obras sociales, sea la que haga "comprensible y accesible lo divino... dispuesta a sufrir, a preparar espacio a lo divino" para que incluso la moral encuentre su sentido (pp.209-216).

Estamos seguros que el cardenal nos permitirá alguna pequeña discrepancia. Es sobre su análisis de los *nacionalismos* europeos, que pensamos es parcial, y su valoración excesiva de los *padres de una nueva Europa,* como Adenauer, Schu-mann, De Gaulle, De Gasperi, cuyas gestiones califica de "hora gloriosa de los hombres políticos cristianos, que partían de los principios morales del Cristianismo" (pp.97-98). En Europa, a nuestro entender, la triunfadora del Tercer Reich no fue, precisamente, la conciencia cristiana sino los dos hijos legítimos de la Revolución Francesa: el liberalismo y el marxismo, que continuaron la disolución de las patrias y de los restos cristianos de Europa hasta nuestros días.

Un libro agudo y con un discurso apo-logético para una Europa en des-

DOM GUY MESNARD, *L'appel du Seigneur*, Solesmes, 1995, 216 págs.

Esta obra de un monje benedictino de la célebre abadía de Solesmes, está centrada en el tema de la vocación en el sen-tido más amplio de la palabra.

Comenzando por los modelos del Antiguo Testamento (Abraham, Moisés, Aarón) y siguiendo por los de Jesús y la Iglesia primitiva, desemboca en la llamada propiamente dicha de Dios por la gracia. En diez capítulos muy bien delimitados, toca, en otro orden, los grandes temas de la *Lumen Gentium*. El dinamismo intrínseco de la gracia bautismal que está llamada a crecer, la identificación a Cristo, la santidad expresada y promulgada en las Bienaventuranzas; la vocación de los Apóstoles, de la Santísima Virgen y la Iglesia. Los últimos capítulos están dedicados a los llamados a la vida religiosa y sacerdotal respectivamente. Hubiera si-do de desear un capítulo sobre la eternidad o consumación de toda vocación, pues la semilla se conoce viendo el árbol, pero de todas maneras está implícito en otros lugares.

En la exposición de los temas guarda una profunda fidelidad con la doctrina de la Iglesia. Acude con frecuencia, como buen monje, a la tradición patrística, lo mismo que a la escolástica, a los recientes documentos del Vaticano II y de este papado. Ello no es poca cosa en tiempos en que se dialectizan tan frívolamente los autores del pasado con los del presente.

Libro sólido a la vez que piadoso y práctico.

P. RAMIRO SÁENZ

PACIFICUS DELFGAUW, *Saint Bernard, Maître de l'amour divin*, FAC, Paris, 1994, 223 págs.

Se trata de una tesis doctoral defendida en la Universidad Gregoriana en 1952, tiempos de buena teología europea y de renacimiento de los estudios patrísticos y medievales, lamentablemente hoy en agonía.

Este pulcro estudio se puede poner en la línea del ya clásico de Etienne Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, que abrió una brecha histórica sentando definitivamente que hay en San Bernardo verdadera síntesis y ciencia teológica. Aun-que no tenga el genio maduro y universal de aquel, su trabajo es de gran valor. El autor sostiene leer a San Bernardo, más fielmente, a la luz de la patrística, en tan-to que Gilson a la luz de Santo Tomás.

Para entender este santo hay que remontarse a la teología cisterciense del siglo XII, verdadero movimiento teológico de retorno a las fuentes e interiorización con una fuerte impronta intelectual. Recordemos que hasta entonces la teología cristiana pensaba bastante frecuentemente con categorías neoplatónicas suficientemente cristianizadas por los Padres.

En la definición de hombre los antiguos escritores cristianos tuvieron una marcada preferencia por la del libro del Génesis: *imagen y semejanza* de Dios. La del viejo Aristóteles –animal racional–, si bien la usaban, les daba menos posibilidades de considerar al hombre teológico, originado y hecho para Dios. Esta otra de-finición teológica le daba muchas posibilidades morales y místicas. Ante todo, ha-cía referencia a su principio divino y, esa tensión hacia su origen, estaba reclamada por una exigencia interior de la misma naturaleza. El pecado –original y actual– bo-rraba la semejanza pero quedaba un resto, la imagen, suficientemente imperecedero como para sentir la pérdida. Nuestra patria es el cielo y la vida de pecado nos si-tuaba en lo que Bernardo gustaba de lla-mar la región de la desemejanza (*regio dissimilitudinis*) recordando el "país lejano" de aquel mal hijo de la parábola. El problema moral del pecado y del vicio era expresión de un problema ontológico. La restauración del hombre, de su semejanza, no se hará sino en la imagen perfecta de Dios: Jesucristo. A través de un largo camino en que el hombre recupera su li-bertad por diversos grados y pasos, va creciendo simultáneamente ese *vínculo de perfección*, que es la caridad. En esta, centro de la tesis, se encuentra todo el di-namismo del alma en busca de su semejanza, de su hogar y de su patria perdidas. Su encuentro

será simultáneamente el regreso a la patria, el encuentro consigo misma y el descanso en Dios. “La caridad es la fuente de la vida y, según mi parecer, no podrá vivir el alma si de ella no bebe. Pero, ¿cómo podrá beberla si no tiene presente la fuente misma que es Dios?” (San Bernardo).

Entre nosotros se ha ocupado del tema, también en una magnífica tesis doctoral, Eva Carlota Rava, publicada en EDUCA.

P. Ramiro Sáenz

J. M. NICOLÁS, *Croire en la Providence*, Pierre Tèqui Editeurs, Paris, 1995, 128 págs.

No apreciamos ni descubrimos suficientemente el valor de una persona, de la salud, de un trabajo hasta que nos vemos privado de ello. Algo similar ocurre con la Divina Providencia; muchos la ignoran, algunos la aceptan aunque con restricciones y no pocos la combaten como algo in-compatible con la divinidad. “¿Cómo el cristiano puede creer que Dios se ocupa de él y de sus pequeños asuntos? ¿Cómo puede creerse conocido por Dios y capaz de conmoverlo, de incitarlo a cambiar en su favor el curso de la naturaleza? ¿Cómo puede hacerse una idea así debajo de la divinidad? ¿No es una concepción muy primitiva, la más rudimentaria que el hombre jamás se haya hecho? ¿No es rebajar a Dios al nivel de los dioses paganos? ¿No es hacer de El una suerte de Jú-piter un poco más perfeccionado, mezclado en todos nuestros intereses y que se ocupa de conducirlos? ¿Eso no repugna a la idea que todo hombre razonable posee de un ser infinitamente grande, infinitamente poderoso, infinitamente perfecto?” (p.8).

Esta objeción se puede replicar: “*¿Có-mo el deísta puede representarse un Dios que no conoce su criatura? ¡Aquella idea es más grosera y superficial que la otra! Porque en suma, ¿a qué viene ello? Uno se imagina un Dios que no puede atender todo al detalle, que no puede ver las pequeñas cosas; un Dios insuficientemente hábil, ágil, diverso para penetrar hasta el reino de lo individual; luego un Dios limitado, encerrado.* Se dice con ello que es in-compatible con la majestad de Dios el ocuparse de un ser tan pequeño como nosotros. Más ¿no es sobre todo más in-compatible con esta misma majestad que no se ocupe?” (p.9).

Todo el libro, a lo largo de sus ocho capítulos, es una respuesta a esta pregunta, mostrando los ámbitos concretos donde se manifiesta la Divina Providencia: como misterio de fe, en la historia, en la vida personal, en la cruz, sus instrumentos, en la vida de Jesús, para terminar ha-ciendo ver que todo es gracia que procede y nos ordena hacia Dios.

El presente libro se ve confirmado en su temario por el que el Catecismo (nº302) enseña acerca de la naturaleza y fin de la Providencia: “La Creación tiene su bondad y perfección propias, pero no salió plenamente acabada de las manos del Creador. Fue creado «en estado de vía» hacia una perfección última todavía por alcanzar, a la que Dios la destinó. Llamamos Divina Providencia a las disposiciones por las que Dios conduce la obra de su Creación hacia esta perfección”.

Hace a la perfección de Dios y de su obra el dar parte a las criaturas libres en el gobierno del mundo en orden al bien del todo y propio. Sobre todo la Divina Providencia se manifiesta en el hecho de sacar bienes de los males físicos y penales y con ocasión del pecado mostrar más aún su bondad y poder en bien de los que le aman. Así lo proclama la Iglesia en el Pregón Pascual: ¡Feliz la culpa que nos mereció tan noble y tan grande Redentor!.

El presente libro nos ayuda a descubrir la acción de la Providencia en el orden natural y sobrenatural, en el ámbito material y espiritual, en el terreno individual y social, concediendo bienes y no evitando determinados males para subordinarlos a sus misteriosos designios. El culmen de la Providencia se muestra en la Encarnación del Verbo para redimirnos asu-miendo el dolor y por medio de la cruz sal-varnos. Es un libro apropiado para ayudarnos a obrar apoyados en la esperanza teologal en estos tiempos difíciles y así cooperar a que se realicen los designios de Dios.

P.Miguel Ángel López

CENTRO CULTURAL LEPANTO, *Èglise et Homosexualitè*, Pierre Tèqui Èditeur, Paris, 1995, 40 págs.

Publicación realizada por el Centro cultural de Lepanto de Roma con ocasión de la aprobación realizada por el Parlamento Europeo y la invitación hecha a los Estados miembros a reconocer el matrimonio homosexual y promover la difusión de la homosexualidad en las instituciones y las leyes de los Estados.

Es una excelente compilación, en cinco capítulos y un apéndice, de lo enseñado no sólo por el derecho divino en la Sa-grada Escritura, la doctrina de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, la condenación de los Papas, los Concilios y el De-recho Canónico, sino también por el derecho natural y la legislación civil que hizo suya en otros tiempos la legislación de la Iglesia sobre este tema. Presenta también los últimos documentos del Magisterio acerca de la homosexualidad, abominación que atenta contra el orden natural, su autor y la fuente de la vida.

En nombre de la no-discriminación se quiere reorganizar Europa sobre otros ci-mientos que los puestos por San Benito, es decir sobre no sobre los Santos Evangelios, sino proponiendo un estilo de vida y un modelo de comportamiento en oposición a la ley natural y a la ley divina. Se in-tenta mal concientizar a través de la legislación civil, considerando normal y con iguales derechos, aquello que es intrínsecamente deshonesto, un verdadero crimen y un grave pecado social que clama al cielo. Este modo de vivir, condenado no sólo por Dios (Sodoma y Gomorra), sino también por las autoridades públicas, es fuente de castigo no sólo para el individuo sino también para la sociedad. Esto ocurre cuando se lo vive no sólo con la anuencia de las leyes sino también de modo privado y oculto.

La raíz de esta mentalidad no es sino el subjetivismo y el relativismo moral, consecuencia de haber desterrado a Dios, fuente única y suprema del orden moral, para erigir al hombre autónomo para de-cidir lo que está bien o mal. Efecto de esta actitud es suprimir las nociones de bien y mal, verdad y mentira, justo e injusto, or-den y desorden, virtud y vicio, para no discriminar y dar derecho de ciudadanía a lo antinatural y antihumano. Negado y combatido el autor del orden natural y so-brenatural se sigue como consecuencia la negación y oposición al orden natural, que es el ámbito donde se desenvuelven últimamente los ataques a la Iglesia Maestra tanto del orden natural como de las verdades sobrenaturales.

P. MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ

A.A.V.V., *Un Chemin d'amour. La Familie*, Pierre Tèqui Èditeur, Paris, 1994, 183 págs.

Los autores –once esposos– con ocasión del Año Internacional de la Familia, han querido referirse y comunicar no una teoría sino su experiencia acerca de los bienes que el Creador ha encerrado en el matrimonio y la familia. Estos bienes que hacen a la felicidad del estado matrimonial han sido y son descubiertos en la medida en que los esposos se acercan al autor y fuente del amor humano y es-ponsal: Dios.

El Cardenal López Trujillo, Presidente del Consejo Pontificio para la familia le hace el Prefacio y concluye el libro con un apéndice que contiene *"La carta de los de-rechos de la familia"* de Juan Pablo II.

Es un libro para ayudar a descubrir los designios de Dios sobre la familia a través de la Iglesia, en particular a través de la iglesia doméstica, es decir, de la familia misma, comunidad de amor a la medida de Cristo. Se caracteriza por ser de una lectura amena, ilustrado con experiencias sencillas pero no menos profundas sobre el Santuario de la vida.

Detrás del enconado ataque que sufre la institución familiar hay un desconocimiento y desvalorización de los grandes bienes entregados por Dios y confirmados por Cristo en el matrimonio. Por este motivo coincidimos en el realce del matrimonio al valorar la misión asignada por Dios al servicio de la vida que brindan es-tos esposos autores de nuestro libro. Servicio a la vida que halla su plenitud en la transmisión de la fe, manifestando así su condición de Iglesia doméstica.

De todas las comunidades es la que está más vinculada al servicio del hombre. Siendo la célula de la sociedad, es el lugar natural donde desarrollamos nuestra condición social y donde somos formados como personas. Para esta tarea es preciso estar unidos a Dios por la vida sacramental. La Iglesia y la sociedad se construyen y reconstituyen a partir de la familia. Su importancia queda nuevamente resaltada en la decisión reciente del Papa Juan Pablo II de incorporar a las Leta-nías Lauretanas la siguiente: "*María, Reina de la familia*".

P. Miguel Ángel López

CONSTANT TONNELIER, *L'Année du Seigneur. Avec les Saints du Carmel*, Pierre Tèqui, Paris, 1995, 914 págs.

La editorial del presente libro ya nos tiene acostumbrados a excelentes publicaciones, que manifiestan por sobre todas las cosas amor a Dios y a la verdad. La obra que comentamos no constituye una excepción.

Como su título y subtítulo ya lo indican, se trata de un recorrido espiritual del año en el Señor y según "los santos del Carmelo". No es propiamente "un lec-cionario litúrgico" (p.14), sino que más bien se presentan para cada día del año, un texto evangélico con algunos comentarios extractados de santos, beatos o personalidades de la Orden del Monte Carmelo. En consonancia con este espíritu carmelitano, se considera el Evangelio como el verdadero centro de toda la Sagrada Escritura. Por ello el texto bíblico que encabeza cada día de este "año del Señor" no puede ser sino un versículo de los Evangelios. Ya decía Santa Teresita del Niño Jesús: "Por encima de todo, es el evangelio el que me alimenta en mis ora-ciones, en él yo encuentro todo lo necesario para mi pobre y pequeña alma. Allí yo descubro siempre nuevas luces, de sentidos escondidos y misteriosos". De los otros libros de la Escritura, los textos más citados son los salmos del salterio litúrgico.

Conviene aclarar que entre los comentadores elegidos para escoger textos y comentarios espirituales figuran Santa Teresa de Avila (1515-1582), San Juan de la Cruz (1542-1591), Santa María Magdalena de Pazzi (1566-1607), Santa Teresa Margarita del Sagrado Corazón de Jesús (1747-1770), Santa Teresita del Niño Jesús (1873-1897), Santa Isabel de la Trinidad (1880-1906), Santa Teresa de Jesús de los Andes (1900-1920); y las venerables Magdalena de San José (1578-1637) y Luisa de Francia (1737-1787), entre otras y otros...

Al final del libro, un índice y una indicación ordenada de referencias bíblicas, facilita bastante la búsqueda del comentario a un determinado texto bíblico.

Por todo lo visto, no queda más que recomendar vivamente la lectura del presente volumen que ciertamente podrá "acompañar cotidianamente la oración personal y comunitaria de numerosos creyentes" (p.11). Para nuestra América Latina de habla hispana el francés constituye para muchos eventuales lectores un real obstáculo. Por ello, esta es otra de las obras de la Editorial Pierre Tèqui, que nos hace anhelar una traducción al español y merecería una publicación en la misma lengua.

P. Rubén Alberto Ederle

TOMASO BUGOSSI, *Interioridad y Hermenéutica*, Gladius, Buenos Aires, 1995, 74 págs.

El autor del presente libro es profesor titular de la Universidad de Génova (Italia), y ya nos es conocido por otras obras filosóficas como *Metafisica dell'uomo e Filosofia dei Valori in Michelle Federico Sciacca, Dall'Oblio al Riconoscimento, Momenti di Storia del Rosminianesimo.* El presente libro, en su versión española, ha sido presentado al público el pasado 23 de abril, en el Salón Presidencia Arturo Frondizi del Colegio Bartolomé Mitre de la Capital Federal, con disertaciones a car-go del mismo autor, y nada menos que de los doctores Alberto Caturelli y Carlos Da-niel Lasa. Invitaron a dicho evento entre otros, el Decano de la Universidad John F. Kennedy. Todo esto habla por sí solo de la importancia del libro que tenemos entre manos.

Dice acertadamente de este libro, el traductor y presentador del mismo, Dr. Carlos Lasa, que cree "firmemente que, tras la lectura de esta densa, profunda y bella obra, el lector no podrá

dejar de interrogarse acerca de su yo, acerca de su desarrollo y su tensión constitutiva hacia el Infinito" (p.11). En efecto "la filosofía indaga cada aspecto cognoscible de la realidad humana, tendiendo siempre a la universalidad del conocer. El filosofar es, por su misma naturaleza, sintético: procede por síntesis y armoniza los resultados de las ciencia. La filosofía es el vértice de la pirámide del conocimiento humano" (p.21), porque ella tiende y conduce a la sabiduría. De allí la clara diferencia en-tre filosofía y ciencia, puesto que "por medio de la ciencia, el hombre «conoce»; a través de la filosofía, «sabe»... Es esta una distinción legítima y necesaria entre el conocimiento científico y el saber filosófico" (p.24).

Por todo este ascenso se va de la cien-cia a la sabiduría y de esta al ser mismo, esto es al contacto de nuestro ser con el Ser, esto es con Dios, pues "la objetividad de la verdad es lo divino en el hombre" (p.27). Y esta experiencia de Dios "incluye el concepto de límite, cuya adquisición es signo de inteligencia, y el rostro práctico de la sabiduría" (p.29). En efecto, quien conoce su límite, culmina conociendo a Dios, comunicando con Él en su interior. En efecto, al volverse el hombre a su inte-rior no hace mera introspección psicológica, pues "la interioridad es develamiento siempre más pleno del sustrato metafísico de mi finitud. Mi mirada se eleva, y al elevarse, se acrecienta la auscultación: la palabra culmina en oración" (p.35), en es-cucha de Dios. "La finitud del hombre re-mite a su causa infinita: es un finito que tiene sed de infinito, que se extiende trascendiéndose. La interioridad funda la autoconciencia, trascendiéndola" (p.36). "Mi interioridad supera inconmensura-blemente mi propio ser, me pone en relación con lo creado, con el Creador" (p.40).

Por esto, el camino a esta interioridad y al mismo Dios, no es otro que la "auscul-tación". El autor afirma justamente que "el silencio es la llave de la interioridad" (p.38). "Ponerse a auscultar la Voz que significa, que da significado a las palabras, que el silencio ha transfigurado, su-blimado" (p.40). Es verdad, como dicen los griegos, que "el hombre no es admitido al banquete de los dioses... Pero no obstante, el hombre se acerca. permanece en la puerta como mendigo, esperando poder recibir «algo». El umbral de esta puerta es aquello que cierra y, a la vez, aquello que abre: es la posibilidad de la comunicación" (p.61) con Dios mismo.

Pero además quien recorre este camino se hace también capaz de «comunicarse» con sus semejantes. "Comunicarse es, ante todo, ponerse en sintonía con el otro... El comunicarse a través de la palabra debe dejar espacio al diálogo interior a fin de permitir, entre ambas interioridades, una comunicación recíproca: el silencio del uno fecunda el ser del otro..." (p.39).

Y "establecida una relación determinante entre el Ser y el lenguaje, el pensamiento, en tanto búsqueda filosófica, es hermenéutica"... Pues "el pensamiento, como pensamiento del ser, es agradecimiento al Ser por el ser, en las múltiples formas que constituyen el pensamiento mismo, desde la lógica a la oración" (p.42), pues "la hermenéutica no es el fundamento sino la continuidad del fundamento" (p.56), que es el Ser, Dios.

Creemos que estas pocas indicaciones son prueba suficiente del nivel y va-lor del presente libro, por el cual felicitamos al autor, y recomendamos vivamente su lectura a nuestro lector. Al mismo tiempo aprovechamos para pedir ya sea a uno ya sea al otro, la profundización, en este mismo contexto, de la «interioridad y hermenéutica» en la Sagrada Escritura. De hecho, y no por caso, Tomaso Bugossi fustiga justamente a quienes tratando los temas planteados en su libro tienen de hecho una ingerencia directa o indirecta en el campo de la actual hermenéutica bí-blica, como Heidegger y P.Ricoeur (pp.53-54). Una tal consideración, sería un merecido broche de oro para este profundo li-bro que presentamos, después de haberlo leído con verdadero gusto y gozo intelectual y espiritual. Lo mismo hemos de de-cir del oportuno apéndice del libro dedicado a las personalidades de Sciacca y Pascal.

P.Rubén Alberto Ederle

BUSSER-SEINELDÍN-BREIDE OBEID, M., *2 de Abril. Consideraciones de los Jefes Protagonistas*, Los Nacionales, Buenos Aires, 1995, 45 pags.

Como el título lo indica, estamos ante el testimonio de la verdadera historia, de lo que preparó y aconteció en nuestra pa-tria en aquel glorioso 2 de abril. En efecto, en este lamentablemente escueto librillo, que incluye no obstante un detallado mapa desplegable en su última hoja, se vierten por un lado el reportaje hecho sobre el particular al Coronel Mohamed Alí Seinel-dín, y por el otro, "el trabajo del Sr. Con-traalmirante Carlos Busser con consideraciones sobre el Orden de Operaciones y su ejecución" de "la operación Rosario, realizada el 2 de abril de 1982 para recuperar las islas Malvinas" (p.19).

Ambos son testimonios vibrantes, ya que el primero de los aludidos puede de-cir con justeza que fue él "el primer hom-bre del Ejército Argentino en desembarcar en las Islas Malvinas a las 6 y 25 de la mañana del 2 de abril" (p.6). Por lo mismo, todas sus respuestas tienen el sabor del testigo directo. El entrevistador comenta a Seineldín el hecho de que su Regi-miento (RI 25) se puede ver en un video de la BBC "marchar y cantar aun en el momento de la amarga rendición", y le pregunta el "¿porqué?". A lo que el Coronel contesta, como él sabe hacer, con una respuesta "franca, simple y breve" (p.34): "El secreto es el mando, si el jefe, sea oficial o suboficial, está al frente de sus soldados, la moral va a ser alta. Un día re-corriendo las posiciones encuentro un soldado que era piel y huesos y con la in-tención de evacuarlo lo comienzo a interrogar sobre su estado de salud, para que me diga «mi Teniente Coronel me siento mal» y así sacarlo. Entonces le dije: «¿Có-mo anda soldado?», –«Mal mi Teniente Coronel. Estábamos esperando a los ingleses que desembarquen por el frente y vinieron por la puerta de atrás. Quiero que me traslade a otro Regimiento que pelee en esas posiciones». Ese soldado estaba en el límite de sus fuerzas, cerca de morir por su mal estado..." (p.11). ¡Ésta es la historia verdadera de Malvinas, de la que no nos pueden hablar los cipayos de siempre, pero que sus verdaderos protagonistas escribieron o "escriben" con su propia sangre. De esta historia rebasa la presente obra; de allí su gran valor.

Éstos son los hechos que en "una na-ción confirman y que en cierto modo la vuelven a fundar sobre sus cimientos" (p.1) dice certeramente el Dr. Marcelo Luis Breide Obeid en su acertada presentación del reportaje e informe que comentamos, con los que él mismo está per-sonalmente muy relacionado. Por ello es también verdadero que en el presente libro "veremos los testimonios inéditos de dos hombres que condujeron las operaciones en forma directa, reconquistando para la Argentina su vocación de So-beranía" (idem).

ALBERTO LEIKAM

SANTIAGO ORTIGOSA LÓPEZ, *Fuera de programa. Cuestiones de Ética para padres y alumnos de BUP y ESO*, Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994, 128 págs.

El autor es profesor de filosofía y ética en un instituto de enseñanza media. *Fuera de programa* es el intento de enseñar ética a alumnos de diecisiete años justamente fuera del programa de la asignatura, dejando un poco de lado lo "técnico" de la enseñanza o el rendimiento académico, e internándose en los problemas de fondo de los alumnos y de los padres.

El índice temático se reúne en torno a dos grandes ideas que implican toda una terapia: la maduración de la personalidad (adolescencia, amistad, arte de amar), y el sentido de la sexualidad (procreación, afecto y conocimiento, fidelidad, soledad).

Mediante un tratamiento sencillo y a la vez contundente, el autor analiza los distintos aspectos biológicos, psicológicos y éticos de los planteamientos antes citados. Se propone, como él mismo lo di-ce, mostrar que "es posible ser una persona normal, que es posible la felicidad, que la vida es mejor que la muerte, y que también lo mejor es posible" (p 17).

En su formalidad, el libro está bien

planteado, y si bien su orientación no es directamente de carácter religioso, no está reñido con los principios de la mejor espiritualidad. Viene muy bien para quienes les toca el "mano a mano" con los jóvenes o padres de los mismos, al menos como motivación para saber encarar correctamente algunos temas difíciles.

B. CAVIGLIA CÁMPORA-ANTONIO VAN RIXTEL, *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, Gladius, Montevideo, 1995, 652 págs.

El Dr. Buenaventura Caviglia Cámpora ha trabajado intensamente para dar a co-nocer este estudio que, en rigor, no es si-no un extensísimo prólogo a la obra del ilustre Padre Antonio van Rixtel, *El Testimonio de nuestra esperanza*, cuyo texto –hasta ahora inédito– se reproduce a partir de la página 445. Loable deuda de gra-titud, abundantemente saldada, para con un sacerdote y una obra que no merecían el silencio.

El libro-prólogo de Caviglia consta en-tonces de tres partes, que no obstante su densidad analítica, se leen con interés y de corrido, habida cuenta la inquietud que el tema suscita y la atención que el autor ha sabido captar.

En la primera de ellas se hace un diag-nóstico severo de los tiempos que corren, equidistante por igual de predicciones optimistas o pesimistas, mas con el único realismo posible para un católico: el que surge de atender y de entender la doctrina de Jesucristo. Resulta por tanto una radiografía actual tan patética cuanto espe-ranzadora, pues ninguna contradicción hay entre tener clara conciencia de los graves males presentes y vivir asistidos por la certeza del triunfo final del Señor.

También en esta primera parte queda presentado el Padre van Rixtel, con cálidos rasgos no exentos de tristeza por las adversidades que debió enfrentar. Pero se advierte con claridad que había algo peculiar en aquel hombre que supo conjugar la honda especulación teológica con la atención de una parroquia humildísima en nuestro país, ubicada en Villa Lugano, nada menos que en los difíciles años com-prendidos entre 1940 y 1943. Los mejores amigos del pueblo –recordaría una vez más ante esta evidencia San Pío X– no son los innovadores o los revolucionarios, sino los tradicionalistas.

Y al cierre de esta parte prima se estampan una serie de consideraciones sobre la Sagrada Escritura –su interpretación, su inerrancia, sus posibilidades exe-géticas– mediante las cuales quiere mostrarnos el autor la licitud de la hermenéu-tica literal-simbólica prudentemente armonizadas. Las referencias a Castellani son explícitas y constantes, sin mengua de la debida atención prestada a los documentos del Magisterio emitidos en los últimos años.

En la segunda parte, el tema central y hegemónico es ya el Libro del Apocalipsis, y en particular la debatidísima cuestión del milenarismo que surge del capítulo XX del sagrado y misterioso texto.

Caviglia se muestra aquí con las dotes necesarias de un estudioso honesto. No ha dejado corriente por revisar, autor fundamental sin leer, resoluciones eclesiales por consultar y opiniones autorizadas por tener en cuenta. Su posición reivindica el milenarismo espiritual de los Santos Padres, tomando distancias del milena-rismo carnal, craso o *kiliasmo*, reprobado en su momento por la Cátedra de Pedro.

También en este aspecto la obra se vuelve tributaria expresa de las enseñanzas de Castellani, como asimismo de las de Alcañiz, Martín Sánchez o Straubinger. Y tratándose de un tema abierto a la libre y responsable dilucidación de los entendidos, ofrece aquí, para ellos, una rica po-sibilidad de debate intelectual; pues el au-tor sabe defender su postura con energía, sin pasar por encima de ninguna recomendación pontificia.

Y por último, en una tercera parte, Ca-viglia toca aspectos candentes –casi que-mantes– pues se introduce en el drama de la Iglesia durante este siglo que se nos acaba, y trata de inteligirlos a la luz de la revelación apocalíptica y de los principales mensajes de las apariciones marianas, desde los de Fátima o La Salette hasta los más próximos a nosotros, como los de San

Nicolás.

No disimula el autor la magnitud de los problemas. Habla de apostasía y de autodemolición, de manifestación de la iniquidad y del humo de Satanás dentro de la Iglesia, de confusiones internas y de oscuridad en el lugar reservado a la Luz.

No atempera tampoco su juicio para señalar desviaciones, errores, rebeldías y herejías formales que se han venido cultivando y exacerbando. Y pone dos ejemplos que resultan bien ilustrativos: la vir-tual supresión de la pena de la excomunión, que ya no se aplica ni en casos gro-seros de ruptura con la Fe, y la forma vi-gente de exponer la verdad y de refutar el error, a veces tan abstracta, difusa e im-personal, que quienes debieran darse por aludidos hacen oídos sordos.

Pero no desespera ni ante la Conducción de la Iglesia ni ante su magisterio ín-tegro y completo –sin fisuras– que desea ver correctamente interpretado en la línea de la Tradición. Pone al fin su confianza en la Divina Misericordia, y en ciertos mensajes y apariciones, ante los cuales debió ser tal vez un poco más selectivo o menos abundante.

Si Caviglia Cámpora perseguía un propósito intelectual con esta obra, esto es, incitarnos a estudiar más y mejor el Libro del Apocalipsis, por cierto que lo ha logrado con creces. Y más aprovecharán sus páginas quienes tengan proximidad con los saberes teológicos y filosóficos.

Mas por encima del siempre lícito y fecundo móvil intelectual, nos parece ad-vertir una urgencia apostólica; pues el au-tor está plenamente convencido de que vivimos tiempos apocalípticos –no en el sentido vulgar y periodístico de la expresión– sino hablando con la mayor propiedad escriturística. Y esos tiempos –los nuestros, los de aquí y ahora– no significan sólo que debamos estar preparados para presenciar la enorme tragedia de la feroz impiedad urdida por el Adversario, sino también que debemos resistir con Esperanza; pues la derrota del Bien no es el final, sino la antesala de la Victoria Últi-ma y Definitiva del Señor.

Ambos móviles, el intelectual y el apostólico, quedan bien cubiertos en estas hojas. Y el lector encontrará en ellas tanto un consuelo para el espíritu como un alimento para la razón. Y una prope-déutica digna para adentrarse en las reflexiones de van Rixtel, que en dieciocho capítulos nos habla de la parusía y del triunfo implacable de Cristo Rey.

ANTONIO CAPONNETTO

BIBLIOGRAFÍA

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO,
El pensamiento político de Julio Irazusta,
C.E.C.P.U.C.A.,Buenos Aires, 1995, 121 págs.

Breve y sustancioso trabajo éste, presentado por el profesor Díaz Araujo en una muy digna versión del Centro de Estudiantes de Ciencias Políticas de la U.C.A.; tres mo-tivos, pues, para felicitarse. El primero, precisamente, es el hecho, tan simple como auspicioso, que un grupo de jóvenes hayan decidido publicar un estudio sobre uno de los grandes maestros del pensamiento político de que dispuso la Argentina en el presente siglo. Este rescate de una personalidad y de un perfil intelectual como los de Don Julio Irazusta de por sí encierra una verdadera toma de posición frente a la pro-blemática nacional de hoy y de ayer ... y de mañana. Pensamiento científico, serio y comprometido el de este entrerriano, que nos animamos a llamar universal (y lo sería, sin duda, de haber nacido en Europa) cuyo magisterio, al parecer, continúa vigente y se extiende con trabajos como el que comentamos.

En esto consiste el segundo motivo de satisfacción: que una labor tan principal, tan continuada, tan completa, tan integral, como fue la de Irazusta reviva, aunque sea esporádica y parcialmente, mediante estudios de este tipo. Por unas cuantas razones que hacen no sólo a la circunstancia concreta porque atraviesa el país sino –quizá una audacia– por algunos defectos constitutivos de la nación misma que, por épocas, se nos muestra como incapaz de soportar las grandes verdades y gusta de acomodarse a los lugares comunes, ésos que se repiten sin ningún sentido crítico y que, por supuesto, se reflejan en la praxis política y en el orden cultural; suerte de pereza espiritual que nos viene afectando a los argentinos en especial ahora, bajo el agravio continuo de los medios de comunicación pero que , en realidad, se sufrió desde los mismos orígenes de la Argentina moderna. Nunca hubo entre nosotros auténtica libertad interior (valga esta observación como una disquisición al margen pero enteramente válida) porque nunca, desde ninguna vereda, se toleró con lealtad al adversario o al que, meramente, se atrevía a disentir con el pensamiento oficial del momento. Julio Irazusta se animó a esto, a pensar diferente (fue uno de los fundadores de la escuela revisionista de la historia argentina), a introducir un método nuevo de "pensar" (y, en consecuencia, de hacer) la política y, por último de proponer nuevos programas para un país no nuevo (en una acepción revolucionaria) pero sí renovado y que pudiera superar el anquilo-samiento en que más de un siglo de liberalismo implacable nos sumergiera.

La tercera gran razón para recibir con aplauso esta investigación es el nivel de la misma. En rigor, desentrañar el pensamiento político de Irazusta (íntimamente conec-tado con sus concepciones filosóficas y morales) es un mérito sumamente oportuno porque ese pensamiento se encuentra disperso a lo largo de su enorme producción en libros y artículos. Si bien es cierto que buena parte de sus reflexiones fueron sistemati-zadas por el propio autor aquí estudiado, otra buena porción no lo fue y, de hecho, le resultará dificultoso a quien quiera indagar en su obra disponer de todos sus puntos de vista y de sus conclusiones así como de sus advertencias teóricas y prácticas, po-siblemente hoy más útiles que nunca.

El Dr. Díaz Araujo se ha encargado de esta tarea más de sistematización que de recopilación (el autor del prólogo, el profesor Jorge C. Bohdziewicz, ya ha llevado a cabo por su parte, en forma exhaustiva el esfuerzo de reunir todos los trabajos disponibles de Irazusta), colocando de un modo modo ordenado los principios de

la meditación irazustiana, sus constantes y sus ejes cardinales así como sus grandes influencias; Maurras, Rivarol y Edmund Burke en primer término pero también Aristóteles y Santo Tomás y también Santayana y Ortega y aun Croce y, más lejanos, Vico y Renan. Es que Irazusta fue un hombre abierto a todos los vientos y a todas las voces, no desdeñó ninguna y estaba en su derecho porque sin caer en pudibundos pluralismos ni en cómo-dos sincretismos, no se conformó con sumar acríticamente los distintos aportes que recogía a lo largo de la historia del pensamiento occidental; muy por el contrario, buscó y aprovechó al máximo estos diversos afluentes que supo reunir en síntesis, que, en ocasiones, pueden no satisfacer a todos pero que, de cualquier manera, conforman el cuerpo de pensamiento orgánico político más sólido producido por la intelegiencia argentina en lo que va del siglo. En este sentido bien conocido es el impacto que para Irazusta significó el hallazgo del método llamado "empirismo organizador" (concepto tan complejo como rico en el que no es posible detenerse ahora) que tomara del caudal de Charles Maurras (que, personalmente, creo la influencia más notoria y decisiva en el autor y a quien éste califica de "Suma de política de los tiempos modernos") y, en general, de la poderosa escuela positivista francesa; no fue, sin embargo, don Julio un pragmático tosco que no ajustaba su visión ni su comportamiento a principios y valores sino que procuró desde el comienzo de su empresa intelectual liberarse de las tentaciones ideologistas, las que impiden con frecuencia ver la realidad tal cual es y, por consiguiente, traban la obtención y aplicación de las soluciones correctas en cada caso concreto. "Sistema no, método sí", parece haber sido el lema para el pensamiento de Irazusta que, si bien no pudo llevarlo a la práctica puesto que nunca ocupó cargos de decisión, supo aplicarlo en su lógica y transmitir en su magisterio. Es indispensable, para no desvirtuar el contenido exacto del pensamiento irazustiano, dejar asentado que nunca se dejó arrastrar por un puro actuar sino que, como lo destaca el Dr. Díaz Araujo, "la razón, aun la especulativa, tiene su lugar en el acto político"; y ésta fue la intención del pensador: en definitiva, la política es una actividad básicamente espiritual como que corresponde al hacer del hombre que, antes de actuar, siempre tiene que saber. Pero, para que quede claro, uno de los mayores méritos de Irazusta es el de haber resaltado la importancia de la experiencia, el conocimiento de los hechos, la valuación exacta de las circunstancias, la incorporación de los antecedentes históricos de cada comunidad, en otras palabras, el estudio de todos los factores que integran "una situación" fáctica a estudiar y sobre la cual hay que tomar decisiones y ejercer una voluntad de características especiales como es la "voluntad política"; pero –hay que insistir para evitar confusiones– para Irazusta si bien la política es cosa de la voluntad, al igual que la moral, "los elementos racionales le son indispensables". De modo que en ningún caso la política es una dinámica ciega, no sujeta a los principios universales ni ajena a la verdad absoluta. Y por eso repite con Santo Tomás que para gobernar es mejor el prudente que el sabio.

El libro es de la máxima utilidad porque, aunque no pretende constituir una interpretación exhaustiva del pensamiento del autor estudiado es, sí, una magnífica intro-ducción que contribuye a esclarecerlo. No se trata de una suerte de apología de un maestro sino que el Dr. Díaz Araujo adopta, cuando lo considera necesario, una actitud crítica como cuando advierte en las primeras páginas que "la transcripción sin más también podría llevar a suponer que adherimos irrestrictamente a sus ideas. Por fi-delidad de fondo, nos vemos compulsados a disentir con su juicio crítico, en nuestro mundo contemporaneo –aquí y ahora–... creemos decididamente imposible una empresa política realista ...".

Un libro inevitable para quien desee acercarse a un pensamiento científico y metódico, cristiano y nacional, una magnífica hermeneutica de una obra que no puede ser olvidada.

VÍCTOR E. ORDÓÑEZ

MIGUEL HESAYNE, *Cartas por la vida*, Página 12, 93 págs.

Se trata de un folleto en el que se reco-gen varias misivas (las un tanto dramáticamente llamadas aquí "cartas por la vi-da") dirigidas por el Padre Obispo Miguel Hesayne (otra innovación distintiva en la terminología que suele utilizar un sector más o menos radicalizado de la Iglesia)a las autoridades militares del Proceso de Reorganización de 1976; a este material se le agregan una extensa reproducción de la declaración prestada en agosto de 1986 por el entonces obispo de Viedma ante la Cámara Federal que juzgó y condenó a los integrantes de las sucesivas Juntas que dirigieron el Proceso y un no menos extenso reportaje concedido a la revista *Humor*, bien conocida por su contenido pornográfico y por su declarado anticristianismo, así como un par de homi-lías sobre el mismo y recurrente tema de los derechos humanos.

Aunque no sea ésta la oportunidad de detenerse en la figura de un miembro de la jerarquía de la Iglesia que es casi un símbolo de una actitud contestataria desplegada en torno a la defensa de los de-rechos humanos en una acepción muy particular y discutible, no está de más se-ñalar que en estas breves páginas –sugestivamente reunidas y dadas a publicidad por una editorial de militante izquierdis-mo– se repite sin variantes mayores la literatura casi uniforme utilizada desde aquel ya lejano entonces; un momento extraordinariamente particular de la historia argentina, virtualmente sin precedentes (ni en el país ni en Occidente) co-mo que se trató de la Guerra Revolucionaria. Este dato esencial de la realidad es ig-norado por completo por Mons. Hesayne quien se limita a efectuar críticas, quejas y denuncias contra la metodología aplicada en la lucha contra la subversión sin mencionar –y en las pocas veces en que lo hace, disimula su accionar o desvía la atención– a la subversión, ya en pleno feroz estallido y despliegue hacia la fecha en que el obispo patagónico comienza su epistolario (la primera carta de las recogidas es del 9 de julio de 1976); es decir que la rebelión guerrillera se había hecho sentir en toda su programada crueldad sin merecer, por lo que aquí se puede leer, condena expresa de parte del prelado. Incluso llama la atención que, en alguna medida, se muestre comprensivo frente a la organización de las Madres de Plaza de Mayo, a las que justifica su excesiva ideo-logización por haber sido "abandonadas", se supone que por la Iglesia; indudablemente este tipo de reflexiones habla o bien de una gruesa parcialidad o bien de una gran ingenuidad.

Ésta es la nota más característica de estos mensajes del ex obispo de Río Negro, su parcialidad, su reduccionismo, la unilateralidad de sus reclamos y observaciones. Su interpretación del Evangelio y de su proyección sobre lo social es, por lo menos, equívoca; cita, por ejemplo, a San Irineo: "jamás se vence al error con el sa-crificio de un derecho cualquiera de la verdad". Si ha entendido bien, estas palabras se aplican a la verdad y a sus derechos antes que a los seres humanos, lo cual está indicando que Mons. Hesayne, de algún modo, privilegia a éstos sobre aquélla, y esto, a su vez, equivale a equiparar todas las verdades y hacer del hombre el centro y el hacedor de las mismas.

Nada de lo expresado puede ser tomado, por supuesto, como justificativo de los abusos que, sin duda, se han cometido du-rante la lucha antisubversiva. Fue el ejercicio de la violencia, la que, de suyo, es una anomalía y supone el abandono o la poster-gación de las reglas exigibles en la ordinaria convivencia. Por esta razón no es justo considerar una guerra –como lo fue- por sus abusos, sin atender a sus principios, a sus objetivos ni siquiera a los valores que esa violencia –no iniciada ni deseada por la sociedad agredida que se limitó a defenderse– intentó, mal que mal,conservar.

La parcialidad, apenas disimulada, del autor de estas cartas se demuestra en fra-ses como: "afirmo que en la Argentina no hay un rebrote de la guerrilla... sino un rebrote de la defensa de la represión ilegí-tima...", o " yo

escucho cuanto expone y realiza el señor Adolfo Pérez Esquivel y responde plenamente al mensaje evangélico. Por otra parte leo y releo su carta del 9 de octubre de 1981 (se refiere a una nota que le fuera remitida por el entonces go-bernador de su provincia) y responde a todas luces a la Doctrina de la Seguridad Nacional".

No es nuestro propósito enfrascarnos en una polémica acerca de lo que significó (y significa) la Guerra Revolucionaria desarrollada por milicias preparadas en el extranjero a esos fines; simplemente deseamos remarcar la indisimulada tenden-ciosidad de estas páginas. De cualquier manera, esta recopilación tiene un valor testimonial que sirve para reconocer las dificultades intelectuales y morales del testigo que insiste en contemplar la realidad social, siempre compleja y remisa a dejarse encasillar en maniqueísmos fáciles, con un solo ojo.

VÍCTOR E. ORDÓÑEZ

RUBÉN JOSÉ MERCADO, *Historia de los Partidos Políticos. Desde Leandro N. Alem hasta Carlos Saúl Menem (1890-1995)*, Theoría, Buenos Aires, 1996, 319 págs.

Como en un momento dado lo reconoce el propio autor, se trata básicamente de una virtual historia política de la Argentina y no sólo de sus partidos; aunque, se debe agregar, que es una historia que toma como hilo conductor la asunción o la toma del poder por estas agrupaciones (que, como se sabe y puesto que el ordenamiento político del pais es fundamentalmente bicéfalo, son el justicialismo y el radicalismo, sin excluir los diversos golpes militares). En efecto, esta crónica –porque en esto consiste el trabajo– arranca de la creación de la Unión Cívica –al muy poco tiempo transformada en la Unión Cívica Radical por el ímpetu dife-renciador y reformista de Leandro Alem primero y de Hipólito Irigoyen, su sobrino, después– hasta la actual y tan singular expresión posperonista que constituye la experiencia encabezada por el presidente Carlos S. Menem al frente (o, quizá, a re-molque) de un equipo de tecnócratas de cuño liberal indiscutido y declarado. Sigue luego un riguroso lineamiento crono-lógico del que el autor no se aparta jamás, sin permitirse no sólo una adjetivación fuera de lugar –que sugiriera alguna toma de posición– ni siquiera una disquisición sociológica que facilitara al lector no especializado, al que se dirige, una explicación del contexto en el que se dieron los hechos que se relatan, por lo demás documentadamente volcados.

En este sentido, cabe lamentar la ausencia de un prólogo que señale la intención del investigador y de un capítulo fi-nal que resuma y sintetice el amplio panorama cubierto en la investigación.

Dentro de tales límites –al parecer au-toimpuestos por el propio autor que, de hecho, nunca los traspasa– esta obra es meritoria y útil porque aporta, siempre en su trazado puramente cronológico, un caudal poco menos que completo de la sucesión histórica desde la aparición de la primera agrupación partidaria en 1890. Fiel a un programa tan esquemático como el que indicamos, no se detiene a considerar las circunstancias que rodearon a los sucesivos fenómenos o lo hace en forma ligera eludiendo, por ejemplo, la noción de partido político (se conforma con la transcripción de unas pocas definiciones) ni deteniéndose en su evolución. Hay que advertir, sin embargo, que el Prof. Mercado incluye en su enumeración sin exégesis, apreciaciones sobre temas tan trascendentales como el conflicto de límites con Chile y el del Atlántico Sur por las Malvi-nas, así como consideraciones respecto al llamado "modelo" de la tercera presidencia del general Perón.

Repetimos, pues, que se cuenta con un libro apto para refrescar la memoria de algunos y alcanzar datos a los más, propósito que, en forma implícita, reconoce el autor en alguna oportunidad cuando lo supone apropiado para el lector o para el profesor de instrucción cívica. Claro que habrá que corregir algún gazapo involuntario deslizado en las páginas, probablemente por la acción de esos demonios de la imprenta que decía Peguy, como cuando ubica al politicólogo francés contemporaneo Maurice Duverger en la mitad del siglo pasado.

Este libro ayudará a recordar y a precisar los acontecimientos a que se refiere al que los vivió, podrá asombrar a los que remontan su memoria a apenas una década atrás y servirá a todos para no olvidar porque en la historia así como cada proceso tiene su consecuente, tiene también su causa o su sistema de causas.

ROBERTO BOSCA, *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo,* Atlán-tida, Buenos Aires, 1993, 208 págs.

El A, graduado como abogado y actual decano en la Universidad Austral, es conocido, además de su especialización en Derecho Eclesiástico, por sus investigaciones en temas vinculados con la religiosidad post-moderna. Es por ello que no debe extrañarnos la redacción de este importante trabajo de difusión sintética de uno de los fenómenos religiosos –e ideológico-políticos– más importantes de nuestro siglo: la *New Age*.

Bosca se acerca a este nuevo y complejo interrogante religioso cultural desde varias ópticas complementarias, pero par-tiendo de la secularización de nuestra época.

Después intenta una conceptualización del fenómeno de la *New Age* –cuyo nombre se debe a la teósofa Alice Ann Bai-ley– buscando su verdadera naturaleza y destacando, al caracterizarlo, su irraciona-lismo y reduccionismo e inclusive el va-ciamiento de lo sagrado y su reemplazo por la "sacralización de la inmanencia" (p.19).

Bosca no duda que, frente al vacío religioso que caracteriza nuestra época, este movimiento intenta llenarlo, dando una respuesta, al menos "pseudo-religiosa", a una primordial necesidad del ser humano. Pero en última instancia se trata del "reemplazo de unas formas ideológicas por otras nuevas" (p.22).

Tampoco falta en su trabajo una breve descripción histórica de sus antecedentes, especialmente el movimiento de los *hippies* y de otros grupos de la costa oeste norteamericana, para arribar a sus principales y variopintas figuras actuales, en las que se pueden descubrir elementos provenientes de los más diversos grupos contraculturales como el espi-ritismo, el ocultismo, el trascendentalis-mo, el *mind-cure*, la *beat generation*, los *hippies* y la revista *Planète*.

La segunda parte del libro está destinada a describir la mayoría de los contenidos fundamentales de la nueva religiosidad.

Respecto a su estructura, o mejor di-cho, a la ausencia de ella, el A menciona su "naturaleza gaseosa" o *light*, "sin dogmas, disciplinas rígidas o autoridades in-falibles" (p.46) y precisa, en términos post-modernos, que "se expresa organi-zativamente en un sistema de redes informales". Intenta caracterizarlo como "un fenómeno múltiple y cambiante, bastante confuso y parcialmente contradictorio, en el que se integran algunos rasgos que permiten trazar una muestra descriptiva de sus contenidos fundamentales. Ellos pueden condensarse en: emocionalismo, orientalismo, milenarismo, ocul-tismo, subjetivismo, pelagianismo, sin-cretismo, panteísmo, indigenismo, gnos-ticismo, psicologismo, ecologismo y pacifismo" (p.47). Las páginas siguientes están dedicadas a analizar la influencia de cada uno de estos aspectos.

A manera de conclusión, Bosca intenta un balance de las luces y sombras de la *New Age*, señalando, por ejemplo, que en ella "hay una recuperación del sentido de lo sagrado, de lo cultural y lo simbólico, que el racionalismo ha querido suprimir de la existencia humana, pero... expresa también una verdadera trivialización de lo religioso, con todas sus consecuencias" (p.157). Rescata asimismo la "búsqueda del misterio" que ha eclipsado el excesivo tecnicismo de la Modernidad y que "la transformación es posible a partir de la persona y no de las estructuras, como su-gerían las ideologías" (p.160).

En síntesis, "el camino de la interioridad, menospreciado por la modernidad, vuelve a plantearse así con el renacimiento de la nueva espiritualidad. Sólo que se trata de una inmanentización de lo sagrado en la que la experiencia subjetiva reemplaza a la relación con un «tú» personal y divino" (p.161).

A manera de anexo se agregan dos breves trabajos de Antonio Baggio (*La conspiración de Acuario*) y de Manuel Gue-rra (*El yoga, el zen, la meditación trascendental y el cristianismo*).

El A aporta una obra de gran interés y utilidad para quien intente introducirse en este nuevo fenómeno religioso que, más allá de algunas interpretaciones opuestas, parece destinado a cumplir un importante papel en el advenimiento del Tercer Milenio.

JAIME PUJOL BALCELLS - JESÚS SANCHO BIELSA, *Curso de Catequesis*, 2 Vols. (Libro del Profesor y Libro del alumno), Eunsa, Pamplona, 1985 (2ª ed.) y 1989 (6ª ed.), 519 y 295 págs.

Nos alegra ver abordado el tema de la catequesis con la seriedad que ella merece. Esta obra ha sido elaborada en forma orgánica y sistemática siguiendo las directivas de la *Catechesi Tradendae* de Juan Pablo II. En ella se desarrolla la doc-trina elemental de la Iglesia sin entrar en cuestiones disputadas o de escuela.

Los responsables del presente trabajo son conscientes –como lo hacen notar en la presentación– que la Iglesia "es invitada a consagrar a la catequesis sus mejores recursos en hombres y energías, sin ahorrar esfuerzos, fatigas y medios materiales, para organizarla mejor y formar personal capacitado" (*Catechesi Tradendae*, n. 15).

Este curso es el resultado de cinco años de trabajo. En él han colaborado algunos profesores del departamento de pastoral y catequesis de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, consta de dos libros: el libro del profesor y el del alumno.

El libro del profesor, destinado a las catequesis parroquiales y familiares, se divide en tres núcleos básicos: verdades que debemos creer, mandamientos que debemos cumplir y la santificación cristiana –oración y sacramentos–. Además se incluyen nueve temas sobre las festividades y tiempos litúrgicos del año.

En cuanto a sus características podemos decir que sus 55 temas tienen una es-tructura similar. Cada guión se divide en dos grandes apartados: Aspectos doctri-nales y Guión pedagógico.

Los aspectos doctrinales dan al catequista una información resumida y elemental de la doctrina de la Iglesia que de-berá desarrollar a sus alumnos.

En cuanto al *guión pedagógico* consta de cinco sub-apartados:

1) *Objetivos*: son las metas a conseguir por el catequista sea en el campo de los conocimientos, sentimientos o conducta de sus alumnos. Se incluye una divi-sión que trata sobre la liturgia y vida cris-tiana, destinada a que los alumnos participen de la liturgia y fomenten su vida de piedad.

2) *Desarrollo del tema*: Es el guión de la clase que se va a dar a los alumnos. Consta de tres partes:

Introducción, en ella "se señalan uno o más textos de la Sagrada Escritura, ejemplos, historias, anécdotas, etc., relacionados con el tema. Su objetivo es motivar a los asistentes" (pág.22). *Desarrollar las siguientes ideas*: está constituido por cinco o seis ideas las cuales contienen "la parte principal del guión y de la sesión" (pág.23) que se desea transmitir a los alumnos. *Preguntas resumen*: dan al alumno un resumen claro del tema y comprueban si lo han asimilado.

3) *Sugerencias para una mayor participación litúrgica:* Estas se ordenan a "conseguir de los fieles una participación consciente, activa y fructuosa en la liturgia" (pág.23).

4) *Posibles actividades:* Se sugieren actividades para que las realice el alumno, algunas de las cuales son para desarrollar en el cuaderno.

5) *Preguntas del catecismo:* Son una síntesis del contenido desarrollado en cada guión.

El segundo tomo o *libro del alumno* tiene como finalidad facilitar el trabajo del catequista. Los alumnos podrán estudiar de él, seguir la clase, sacar buenos propósitos y tendrán en el futuro un resumen de la fe y vida cristiana. Se divide en los mismos núcleos básicos que el libro del profesor e incluye un mini devo-cionario en la portada.

Cada tema, desarrollado en forma clara y breve comienza con una sintética introducción. En ella se recogen textos de la Sagrada Escritura con ejemplos, historias y anécdotas. Luego sigue el tema que el alumno debe estudiar; éste se toma literalmente del apartado *"Desarrollar las siguientes ideas"*. Posteriormente se añaden preguntas de catecismo para que el alumno memorice, finalizando con dos o tres propósitos de vida cristiana.

Este curso de catequesis está

pensado para desarrollarse en dos o tres años, dando solo una clase semanal. Si se desea reducir este tiempo habrá que seleccionar los temas más importantes. Además cada catequista deberá organizar su programación propia de acuerdo con sus circunstancias particulares –de tiempo, edad y conocimiento de sus alumnos, etc.

Se advierte que es un trabajo de esmerada elaboración realizado por un equipo con experiencia en catequesis. Posee buena doctrina y recurre continuamente en cada tema a la Sagrada Escritura, los Santos Padres y el Magisterio. Nos agrada ver en sus páginas corregidos algunos errores modernos y revalorizados ciertos "olvidos" de muchos catecismos modernos, como el uso de definiciones y de la me-moria.

SERGIO W. TUSSI

ESTELA ARROYO DE SÁENZ, *La aventura de amar*, Moriaj, Mendoza, 1994, 180 págs.

La autora es madre de seis hijos (uno de los cuales es sacerdote), y abuela de quince nietos. Siendo estudiante fundó un centro de estudios en la U.N.C., del cual fue presidenta, y por su iniciativa surgió el primer grupo rural de Acción Católica del país. Ejerció la docencia particularmen-te a través de los medios de comunicación social: por los canales 7 y 9 de Mendoza, las radios Nacional, LV 10 y Nihuil y per-manente colaboradora del diario *Los Andes* por sus cartas al Lector sobre temas de actualidad. Recibió mención especial del premio Santa Clara de Asís por su pro-grama "La juventud habla", emitido por canal 7, y el premio "Entre amigos" otorgado por Radio LV 10 en virtud de su tarea orientadora de la juventud. Intervino con temas sobre familia en el Congreso Nacional de Medicina Social, en el de Mujeres de negocios y Profesionales y en el Congreso nacional Sanmartiniano con su ponencia "El alma de San Martín".

Con este aval nos regala esta "*Aventura de amar*", fruto exquisito de su inte-lectualidad y experiencia. La obra está en-riquecida con numerosas citas de personalidades de primer nivel que iluminan y por ejemplos que arrastran.

La columna vertebral del libro es el amor, el cual es el único capaz de dar sen-tido a nuestra vida. Pero no cualquier amor, sino aquel que partiendo de Dios se derrama en el prójimo y que para ser per-fecto supone la renuncia y el sacrificio.

Allí resaltan los grandes temas a medida que se recorren las grandes etapas de la vida, matizando a cada paso sus pá-ginas con profundas intuiciones de madre cristiana, plenas a la vez del buen sentido y sentido del humor.

Un sinnúmero de argumentos son abordados con gran sencillez, brevedad y profundidad. Desde la razón misma de nuestra existencia hasta el atardecer de nuestras vidas, la necesidad del señorío sobre uno mismo y el amor en sus inicios. El no-viazgo, la abnegación y renuncia en favor de la convivencia armónica y la necesidad de la autoridad paterna junto a la obedien-cia de los hijos. La importancia grande de los acontecimientos que aun siendo pequeños dan realce a lo cotidiano. De este modo, la autora nos abre el cofre de las grandes riquezas del matrimonio clarificando el concepto de diálogo, y yendo desde temas tan simples como la rutina o la mesa familiar, hasta otros tan profundos como el perdón o el olvido de sí.

Rescata valores que se quieren sustituir, como el de la maternidad, los hijos como una bendición de Dios, aborda temas de actualidad como el aborto, y nos ubica en la complicada madeja social actual de las madres que deben salir a traba-jar. Refiere la idolatría contemporánea ante las grandes personalidades de la mú-sica, la moda o el deporte, y la compara con la figura del héroe de la antigüedad para mostrar así la decadencia de los tiempos.

Muestra una faceta olvidada de la uni-dad familiar que es la oración en común, especialmente el Rosario, y finalmente señala la grandeza de envejecer, como el atardecer de la vida, pleno de amor.

Termina con una interpretación actual de la bella parábola evangélica del Hijo Pródigo, lo cual es una alegre esperanza, pues cada uno de nosotros es ese hijo que puede retornar a la casa del Padre.

Libro bello, de gran profundidad y lec-tura ágil, que rescatando la simplicidad y grandeza de amar, echará luz no sólo a la familia católica en pie, sino especialmente a la que perdió la orientación fundamental de la vida, sus encantos, su riqueza y sus misterios. Al momento de redactar este comentario nos alegramos al saber que se ha agotado la primera edición y que ya se

LEONARDO BOFF , *Nueva Era: La Civilización planetaria*, Verbo Divino, Estella, 1995, 110 págs.

He aquí el *último Boff*, cuyas primicias nos habían llegado en una traducción, *ad usum privatum*, que difundieron en nuestro país con ocasión de su visita en agosto de 1994 a Córdoba para exponer en el *Ter-cer encuentro de reflexión Monseñor An-gelelli*. Escrito como *reflexiones preliminares y de tanteo* (p.8), o a las apuradas, es una obra bastante pobre en ideas mal digeridas.

Ante todo, conserva inalterable su lectura ideológica de la historia, de corte netamente revolucionario (pp.40-43): la *Ilustración* descubrió al hombre como *portador de razón y por ello con capacidad de ser adulto y autónomo*; la *Revolución Francesa* hizo *tomar conciencia de los derechos de los ciudadanos*; el *evolucionismo* (y Darwin) mostró la *unidad de la especie humana*; Teilhard de Chardin *elaboró una visión de la globalidad para insertar el fenómeno cristiano en el proceso de la evolución... De esta manera el ser humano y el mismo Dios son integrados en el universo abierto... La materia es tam-bién algo espiritual, sutil, misterioso, fascinante y merecedor de ser contemplado por los místicos*; C.G. Jung aportó su *psicología profunda*; lo mismo F.Capra, Haw-king, etc, etc.

Con estos principios de lectura intenta *captar el fenómeno* que se nos presenta hoy. El mundo moderno, dice, está caracterizado por la universalización de las comunicaciones, de la información, de la economía, de la política, de las guerras, de la espiritualidad. Todos estos no son simples datos sociológicos; son síntomas de un estadio nuevo del cosmos. Se trata de un *proceso global contradictorio y complementario hacia una irreversible mun-dialización* (p.51), hecho ciertamente positivo y *absolutamente inédito en la historia del proceso de hominización* (p.53). Y se pregunta: *¿No estaremos asistiendo a la emergencia de un nuevo sistema complejo y planetario y al surgimiento de un cerebro global?* (p.54). Efectivamente, sos-tiene, esto confirma la hipótesis teilhar-diana de que estamos en la aurora de la *noosfera* (tiempo de la mente humana unificada) (p.54-5). *Nuevo estadio de conciencia que se está afirmando cada vez más, una conciencia planetaria* (p.47 y passim). Verdadera *pascua* (p.66), *Nueva alianza cósmica* (p.89), *que incorpora y transfigura las contribuciones de las culturas y las tradiciones espirituales de la humanidad en el contexto de una conciencia planetaria,... de una nueva alianza con la naturaleza* (p.58). Síntesis superadora de capitalismo y socialismo, pues si el pri-mero creó la cultura del *yo sin el nosotros*, el segundo fue el *nosotros sin el yo*; ahora lograremos el *yo con el nosotros* (p.86).

La última clave de esta visión se cierra con su concepto de lo divino: *Dios emerge no desde fuera de la totalidad sino desde dentro, como el Vínculo Sustancial que to-do lo une o como el Denominador Común que todo lo sostiene* (p.44); en otros lados lo llama *el Hilo que lo atraviesa y unifica todo en todos los sentidos* (p.68).

Tal epifanía debe ser acompañada por el hombre, así *facilitamos a Gaia el paso necesario para que realice su designio, en el que estamos incluidos; designio de vida, de conciencia de sí, de plenitud del espíritu en la materia, de armonía de todo con to-do ante el misterio de Dios* (p.57).

Este proceso tiene un gran enemigo: *El cristianismo histórico en la versión romano-católica. Las raíces de la voluntad de dominación se encuentran ya en el NT con el llamado paulinismo político, manifestándose posteriormente en el agustinismo político (la Ciudad de Dios sobre la ciudad del hombre) como lo ha demostrado Roger Garaudy* (p.58). La emprende contra las *misiones* que destruyeron las religiones locales (p.59), *cómplice de geno-cidios y etnocidios* como el de América La-tina, *el mayor de la historia, con 50 millones de muertos* (p.85), con el *Catecismo universal, el Mc Donald's del Vaticano* (p.60 y 79), la manipulación de la Conferencia de Santo Domingo y el Sínodo de África,...(p.60). El cristiano tiene una tarea fundamental en este parto de la historia. Pero para no reeditar viejos errores debe tener claro que lo que es universa-lizable no es la

religión cristiana sino la fe. Esa fe judeocristiana cuyo contenido consiste en afirmar un *sentido global y último de la realidad; todo está destinado a conservarse en el ser, a llegar a una plena realización y a ser totalmente transfigurado* (p.63).

No vale la pena seguir más. Evidentemente no hay ni asomo del más elemental método teológico ni de ninguna otra ciencia. Esto es literatura ideológica y de la más perversa. Pues en vez de la novedad absoluta y última traída por Cristo con la Encarnación y Redención que culmina en la eternidad, tenemos la redención por la evolución cósmica que incluye al mismo Dios y termina dentro de sí mis-ma. Es llamativo el resurgimiento que ha cobrado nuestro mal recordado Teilhard de Chardin, ya celebrado por Marilyn Fer-guson. Estamos en pleno gnosticismo y ya ha sido denunciado por Juan Pablo II en varias oportunidades, así como por algunas conferencias episcopales.

Mientras muchos todavía se preocupan en averiguar qué canon del Derecho ha transgredido, este hombre navega en otras coordenadas; ya no se lo puede lla-mar siquiera creyente en Dios. Se ha hecho un simple profeta de la New Age, al estilo de Shirley Mc Laine, Nacha Guevara o Lauro Trevisán.

Vemos una vez más cómo de la ideología marxista se pasa tan fácilmente a la New Age, dos deformaciones de lo religioso e hijos de los mismos principios: el secularismo y el optimismo histórico, dos características de los falsos profetas del viejo Israel.

P. Ramiro Sáenz

RENÉ ORSI, *Alem y Roca*, Theoría, Buenos Aires, 1994, 788 págs.

René Orsi nos ha dado una obra extraordinaria en su *Alem y Roca.* Con lucidez y estilo, haciendo gala de una documentación muy nutrida, el autor traza la vida de dos personajes descollantes en la flexión política que vivió la República Ar-gentina a fines del siglo pasado.

Divide su libro en quince capítulos, agregando además un valioso índice de nombres. Partiendo del concepto de *generación*, busca arribar a parámetros valederos que permitan al lector una apreciación correcta de los hombres de esa época.

Luego de brindar una extensa información acerca de los antecedentes familiares de Alem y de Roca, abraza todo el espectro político argentino donde actuaron otras grandes figuras de la historia nacional, tales como Bartolomé Mitre, Domingo F. Sarmiento, Adolfo Alsina, Carlos Tejedor, Nicolás Avellaneda, Miguel Juárez Celman, Dardo Rocha y Carlos Pellegrini.

Orsi agrega a un dominio perfecto de toda la literatura del momento una amenidad notable cuando penetra en el pensamiento político de Alem, la primera fi-gura de su voluminoso libro. Muestra la formación que recibiera don Leandro en derecho, su intervención juvenil en la guerra del Paraguay, la vinculación con el partido Autonomista y el posterior pensamiento político propio, que desembocaría en la creación de la Unión Cívica.

Por otra parte, Roca aparece como un oscuro comandante de frontera que, a causa de la muerte de Alsina, pasa a ocu-par ni más ni menos que la Cartera de Guerra y la conducción del partido Autonomista. Él será el responsable de la conformación del *Régimen funesto*, apelativo que no desdice con la obra avasalladora y personal que impusiera como único sistema político.

Orsi demuestra categóricamente que la Campaña del Desierto, que fuera el ho-nor del ministro Roca, en realidad no pa-só de ser un *paseo militar*, durante el cual el usufructuario principal sólo montó a caballo para posar en la foto que llegó a ser historia oficial. De más está decir que Alem encarnará la resistencia nacional contra el roquismo, y luchará denodada-mente por las instituciones democráticas. Es la época de la federalización de Buenos Aires y de los vergonzosos empréstitos de Pellegrini.

Muestra el autor dos hechos oscuros en la vida de Don Leandro: su afiliación a la Masonería y su intervención (decisiva, a mi entender) en favor de la enseñanza laica, durante el Congreso Pedagógico de 1882. Alem se suicidó, dejando a sus su-cesores una obra por concluir: la rehabilitación del derecho del pueblo contra los gobiernos llamados *fuertes*, obra que culminará en la Presidencia de su sobrino Hipólito Irigoyen.

P. Luis Costaguta

JOSEPH RATZINGER, *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993, 218 págs.

Siempre ha resultado interesante leer a Ratzinger. No sólo porque es prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino porque es un hombre de inteligencia aguda y, como buen alemán, ha estado siempre en la cresta de los grandes debates. El libro agrupa una serie de conferencias en torno al tema de Europa.

En la Introducción nos hace los grandes planteos. Luego de dos guerras mundiales y la caída del sistema soviético, Eu-ropa vuelve sobre sí misma y quiere re-plantear su identidad. Pero diversos sectores temen tres peligros: una vuelta a la cristiandad, el economicismo y el eurocen-trismo (pp.19-21). ¿Qué pensar de todo esto? Por un lado, que la nueva Evangeli-zación no es una vuelta al pasado pues no existe ningún camino hacia atrás, sino *un nuevo modo de vivirlo*. La *cultura de lo cuantitativo*, la reducción de la realidad al mercado y la mercancía haciendo de Europa un apéndice del *American way of life*, así como los peligros de la técnica lle-varían al hombre, no sólo hacia el aburrimiento total sino a una verdadera alienación. No en vano se ha reeditado *El amo del mundo,* de Benson. “Allí donde la mo-ral y la religión son arrojadas al ámbito exclusivamente privado faltan las fuerzas que pueden formar una comunidad y mantenerla unida” (pp.23-24) y entonces se “canoniza el derecho del más fuerte, la mayoría se convierte en la única fuente de derecho, la estadística se erige en legislador. Esto equivaldría a la autoeliminación de Europa” (p.24). Para ser ella misma, Eu-ropa debe redescubrir su pasado cristiano y entender la fuerza creadora de la fe. “Aristóteles no es suficiente. Europa ha encontrado en la fe cristiana los valores que la sostienen” (p.25). La Iglesia del Va-ticano II ha contribuido superando dos cismas que se habían abierto en la modernidad: la Reforma y el laicismo. Ya se han suavizado posturas rígidas de ambas par-tes y ahora es necesario prepararse para trabajar juntos en un clima de pluralismo pues de lo contrario es el fin de Europa (p.28).

La primera parte (pp.33-145) la compone una serie de tres conferencias sobre la Iglesia y el mundo en sus cuestiones esenciales. Son sumamente valiosos sus juicios críticos sobre algunos aspectos de la modernidad. Como positivo ve la afirmación de la conciencia moral en el ámbito social: libertad para los oprimidos, so-lidaridad con los pobres, paz y reconciliación (pp.36-37). En lo negativo, comienza advirtiendo curiosas paradojas. Por un la-do hoy se tiene una imagen sombría del hombre, pues “todo cuanto sea grande y noble despierta *a priori* sospechas. La moral se juzga hipocresía; la felicidad, autoengaño. La sospecha es la actitud moral legítima... La crítica de la sociedad es un deber...” (pp.33). Por otro reclama un “optimismo obligatorio,... pues la directriz esencial del desarrollo histórico es el progreso..., y el bien se encuentra sólo en el futuro” (p.34). Hipocresía moral en ese espíritu crítico que concluye con la supresión de todo uso nuclear a raíz de Chernobyl pero no del libertinaje sexual a raíz del SIDA (pp.34-35). La droga y el te-rrorismo son dos formas “aberrantes de mística, perversión de la aspiración humana al infinito” (p. 37-44). A las nuevas expresiones de religiosidad acechan dos peligros: el esoterismo y el puro romanticismo. A su vez, “en una sociedad que recibe de la técnica su sello de calidad, los valores morales han perdido su evidencia y su fuerza vinculante” (p.47). La explicación última de estas deficiencias morales-religiosas radica en la convicción de que se trata de un simple convencionalismo. Responde Ratzinger con la profunda tesis de C.S. Lewis sobre la *Abolición del hombre*: lo moral se apoya en la naturaleza del hombre, “no es un sistema de valores en-tre muchos posibles, es la fuente única de los juicios de valor” (pp.48-52). El hombre, reducido a lo que de él capten las ciencias naturales, es decir, la psicología y la sociología, unido a la teoría de la evolución como *visión universal del mundo* ya no es el hombre sino su abolición, tan-to en el ámbito del comunismo, la democracia o el fascismo (pp.52-54).

En el orden político analiza la relación de la justicia y la paz. Esta queda amenazada, no sólo por las guerras sino también por aquella falsa paz que se vivirá en tiempos del Anticristo, como comenta San Pablo y recoge muy bien la obra de Soloviev, *Breve relato sobre el Anticristo* (pp.64-72). La causa es análoga a la anterior y se puede reducir al viejo principio filosófico de Hobbes: *Auctoritas, non veri-tas, facit legem*, teorema fundamental del positivismo jurídico, que podría traducir-se en esta fórmula: *Utilitas, non veritas, facit pacem* en la profecía kantiana de la superación de la guerra por el triunfo del espíritu comercial. Entonces, el resorte de la paz sería el egoísmo, más ventajoso económicamente que la guerra. La gran misión de la Iglesia es aquí una educación que despierte la sensibilidad hacia la verdad, el sentido de Dios y la conciencia moral (p.82). Es mal síntoma que la "jurisprudencia moderna no conciba ya los valores morales y religiosos como bienes jurídicos que merecen protección, sino sólo la libertad...". Incluso en la misma Iglesia "la fe a duras penas se considera como un bien necesitado de protección" (pp.82-82). Particularmente sugestiva es su reflexión sobre el *pacifismo*: "No le es lícito (a la Iglesia) convertirse en una suer-te de movimiento político pacifista que persiguiese como objetivo específico de su existencia la consecución de la paz per-petua universal... El intento de establecer el dominio universal de la paz a través de una suerte de unión mundial de las religiones, conduce, de modo preocupante, muy cerca de la tercera tentación de Jesús" (p.85). La paz, convertida en un bien supremo amenaza convertirse en el *desi-deratum* de un poder totalitario que admite un solo modo de pensar, afirma acu-diendo a J. Pieper (p.86).

Luego estudia la relación de la esperanza cristiana con el mundo. Es decir, ¿hasta qué punto se puede esperar el Reino de Dios en la tierra? Dos soluciones opuestas desequilibrantes se han dado en el ambiente de postguerra. La de Bult-mann que dice que nada terreno tiene que ver con la esperanza, es absurdo querer edificar nada en base a la fe, hay que *desmundanizarla* totalmente (pp.95-98). La opuesta es la de la *Teología política* y la *Teología de la liberación* que predica su total realización en la tierra (pp.98-99). El error de ambos es paralelo a una relación dialéctica que se ponga entre el Antiguo-Nuevo Testamento. Los primeros la deforman quedándose con el Nuevo, los otros con en Antiguo. La fe, replica Rat-zinger, trasciende infinitamente sus realizaciones políticas, pero no deja de in-fluirlas.

El segundo bloque es sobre diagnósticos y pronósticos. Evidentemente el impacto del fenómeno soviético del 89 debe ser estudiado. Fracasó presionado por la economía, la religión y los medios, y nos deja importantes lecciones. Fracasó la visión materialista de la realidad, que no es patrimonio del Este sino que tiene en Occidente formas más sutiles: no ya la negación del espíritu sino que "el espíritu se mantiene como un producto de la ma-teria" (p.114). Fracasó la fe en la ciencia, que en Occidente se llama "sociología positivista" (p.117). Cuyo síntoma de crisis se ve en el célebre *caso Galileo*, archiusado por la mentalidad iluminista contra el *os-curantismo medieval*, pero que en los mo-dernos planteos del tema se invierte la pregunta: ¿Por qué la Iglesia no ha asumido una posición más clara contra una ciencia desvinculada de presupuestos morales? (pp.127-130). Fracasó la fe en el progreso que con Hegel se instala en nuestro moderno concepto de historia, mecánico y racionalista (pp.119-120). No hay que engañarse tampoco con la nueva religiosidad. Esta es con frecuencia "una disposición de ánimo muy amplia y más bien vaga", que proviene de una desilusión de la ciencia y de la técnica. Es real el riesgo de una "nueva mitología construida sobre lo irracional", como es el caso de la New Age. Allí, "el Dios vivo se hunde en las profundidades espirituales de la existencia, el hombre se autodisuelve para hacerse uno con el Todo del cual proviene" (pp.132-134). ¿Cómo responder a un mundo tal? Tres afirmaciones fundamentales. Primera, que la fe no es la resignación de la razón sino "un acto de afirmación,... extrema

profundidad de la razón divina. Pues en el principio era el Logos... Todo lo que existe es racional en su origen". Para el materialismo, en cambio, en el principio está lo no racional, el caos. Lo segundo, responder a aquella trágica afirmación de Shleiermacher contra el ilumi-nismo que signa aún nuestros tiempos: "La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sensibilidad y gusto por lo infinito" (p.140). No. La razón es capaz de conocer la luz del ser. Esa falsa humildad del escepticismo degrada al hombre. "El sentimiento del infinito reposa en la verdad del hecho de que existe el Dios infinito" (pp.139-142). Lo tercero, que la fe tiene esa dimensión personal de encuentro con otro ser personal que es Dios (pp.142-144).

En cuanto al futuro de la Europa de post-guerra, la Europa moderna, nacida de la Revolución Francesa, tiene en la opinión del autor dos pecados históricos que concentran lo fundamental. El primero el *nacionalismo* (pp.154-157), "radicalización moderna del tribalismo,... en el que la unidad del mundo debía conformarse bajo el signo de la propia nación". El segundo es "la hegemonía de la razón técnica y la destrucción del Ethos" (pp.157-163), que intenta su fortuna con el marxismo, "síntesis de fe en el progreso, ab-solutización de la civilización científico-técnica y promesa de reino mesiánico". Europa será ella misma si olvida su fe en el progreso y recupera el sentido ético que se apoya en Dios (pp.170-178). Ella no puede negar que ha sido fundada por los Diez Mandamientos.

Finalmente aborda el tema del futuro de Europa analizando sus fundamentos espirituales. En el diagnóstico ve un claro derrumbe espiritual cuya dirección puede apreciarse en un doble sentido. Por un lado en que la "política se transforma en religión y la religión se transforma en pasión política". Entonces, "la religión exige demasiado de la política, y con ello se convierte en una causa de desintegra-ción del hombre y de la sociedad". La segunda forma de desintegración es el camino al *gnosticismo*, con buena cuota de *esoterismo*, que proporciona al hombre "un sentimiento de ruptura de los límites y de liberación y otorga poder contra las fuerzas que amenazan nuestra vi-da" (pp.185-197). Mirando el tema desde afuera, el Tercer Mundo ha tomado conciencia cada vez más clara de haber sido despojado de su alma. De allí su reacción contra lo cristiano en pro de lo autóctono como una forma de rechazo de lo europeo. El Islam, que ha sido erróneamente calificado como *fundamentalista*, palabra nacida en el humus protestante americano del siglo XIX, es una reacción contra esa dualidad de vida americana, religiosa y agnóstica a la vez, en pro de una "totali-dad indivisible entre la nación, la cultura, la moral y la religión" (pp.203-208). Esta sociedad europea, heredera del iluminismo, padece lo que Adorno llamaba la *dialéctica del iluminismo* o su autodestruc-ción. Es decir, una sociedad estructurada sobre un fundamento *agnóstico y escéptico*, donde lo moral y religioso es legítimo sólo en la esfera de lo privado, conspira contra lo humano, contra sí mismo. Es sintomática "esa preocupación patológica por la protección de nuestra integridad física en contraste con una insensibilidad por la integridad moral del ser humano... con esto no sobreviviremos mucho" (p. 211). Dos imperativos entonces para salvar la sociedad: reconocer el *rango de la esfera moral* y que la Iglesia, aparte de su misión humanizadora y de sus obras sociales, sea la que haga "comprensible y accesible lo divino... dispuesta a sufrir, a preparar espacio a lo divino" para que incluso la moral encuentre su sentido (pp.209-216).

Estamos seguros que el cardenal nos permitirá alguna pequeña discrepancia. Es sobre su análisis de los *nacionalismos* europeos, que pensamos es parcial, y su valoración excesiva de los *padres de una nueva Europa,* como Adenauer, Schu-mann, De Gaulle, De Gasperi, cuyas gestiones califica de "hora gloriosa de los hombres políticos cristianos, que partían de los principios morales del Cristianismo" (pp.97-98). En Europa, a nuestro entender, la triunfadora del Tercer Reich no fue, precisamente, la conciencia cristiana sino los dos hijos legítimos de la Revolución Francesa: el liberalismo y el marxismo, que continuaron la disolución de las patrias y de los restos cristianos de Europa hasta nuestros días.

Un libro agudo y con un discurso apo-logético para una Europa en des-

DOM GUY MESNARD, *L'appel du Seigneur*, Solesmes, 1995, 216 págs.

Esta obra de un monje benedictino de la célebre abadía de Solesmes, está centrada en el tema de la vocación en el sen-tido más amplio de la palabra.

Comenzando por los modelos del Antiguo Testamento (Abraham, Moisés, Aarón) y siguiendo por los de Jesús y la Iglesia primitiva, desemboca en la llamada propiamente dicha de Dios por la gracia. En diez capítulos muy bien delimitados, toca, en otro orden, los grandes temas de la *Lumen Gentium*. El dinamismo intrínseco de la gracia bautismal que está llamada a crecer, la identificación a Cristo, la santidad expresada y promulgada en las Bienaventuranzas; la vocación de los Apóstoles, de la Santísima Virgen y la Iglesia. Los últimos capítulos están dedicados a los llamados a la vida religiosa y sacerdotal respectivamente. Hubiera si-do de desear un capítulo sobre la eternidad o consumación de toda vocación, pues la semilla se conoce viendo el árbol, pero de todas maneras está implícito en otros lugares.

En la exposición de los temas guarda una profunda fidelidad con la doctrina de la Iglesia. Acude con frecuencia, como buen monje, a la tradición patrística, lo mismo que a la escolástica, a los recientes documentos del Vaticano II y de este papado. Ello no es poca cosa en tiempos en que se dialectizan tan frívolamente los autores del pasado con los del presente.

Libro sólido a la vez que piadoso y práctico.

P. RAMIRO SÁENZ

PACIFICUS DELFGAUW, *Saint Bernard, Maître de l'amour divin*, FAC, Paris, 1994, 223 págs.

Se trata de una tesis doctoral defendida en la Universidad Gregoriana en 1952, tiempos de buena teología europea y de renacimiento de los estudios patrísticos y medievales, lamentablemente hoy en agonía.

Este pulcro estudio se puede poner en la línea del ya clásico de Etienne Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, que abrió una brecha histórica sentando definitivamente que hay en San Bernardo verdadera síntesis y ciencia teológica. Aun-que no tenga el genio maduro y universal de aquel, su trabajo es de gran valor. El autor sostiene leer a San Bernardo, más fielmente, a la luz de la patrística, en tan-to que Gilson a la luz de Santo Tomás.

Para entender este santo hay que remontarse a la teología cisterciense del siglo XII, verdadero movimiento teológico de retorno a las fuentes e interiorización con una fuerte impronta intelectual. Recordemos que hasta entonces la teología cristiana pensaba bastante frecuentemente con categorías neoplatónicas suficientemente cristianizadas por los Padres.

En la definición de hombre los antiguos escritores cristianos tuvieron una marcada preferencia por la del libro del Génesis: *imagen y semejanza* de Dios. La del viejo Aristóteles –animal racional–, si bien la usaban, les daba menos posibilidades de considerar al hombre teológico, originado y hecho para Dios. Esta otra de-finición teológica le daba muchas posibilidades morales y místicas. Ante todo, ha-cía referencia a su principio divino y, esa tensión hacia su origen, estaba reclamada por una exigencia interior de la misma naturaleza. El pecado –original y actual– bo-rraba la semejanza pero quedaba un resto, la imagen, suficientemente imperecedero como para sentir la pérdida. Nuestra patria es el cielo y la vida de pecado nos si-tuaba en lo que Bernardo gustaba de lla-mar la región de la desemejanza (*regio dissimilitudinis*) recordando el "país lejano" de aquel mal hijo de la parábola. El problema moral del pecado y del vicio era expresión de un problema ontológico. La restauración del hombre, de su semejanza, no se hará sino en la imagen perfecta de Dios: Jesucristo. A través de un largo camino en que el hombre recupera su li-bertad por diversos grados y pasos, va creciendo simultáneamente ese *vínculo de perfección*, que es la caridad. En esta, centro de la tesis, se encuentra todo el di-namismo del alma en busca de su semejanza, de su hogar y de su patria perdidas. Su encuentro

será simultáneamente el regreso a la patria, el encuentro consigo misma y el descanso en Dios. "La caridad es la fuente de la vida y, según mi parecer, no podrá vivir el alma si de ella no bebe. Pero, ¿cómo podrá beberla si no tiene presente la fuente misma que es Dios?" (San Bernardo).

Entre nosotros se ha ocupado del tema, también en una magnífica tesis doctoral, Eva Carlota Rava, publicada en EDUCA.

P. RAMIRO SÁENZ

J. M. NICOLÁS, *Croire en la Providence*, Pierre Tèqui Editeurs, Paris, 1995, 128 págs.

No apreciamos ni descubrimos suficientemente el valor de una persona, de la salud, de un trabajo hasta que nos vemos privado de ello. Algo similar ocurre con la Divina Providencia; muchos la ignoran, algunos la aceptan aunque con restricciones y no pocos la combaten como algo in-compatible con la divinidad. "¿Cómo el cristiano puede creer que Dios se ocupa de él y de sus pequeños asuntos? ¿Cómo puede creerse conocido por Dios y capaz de conmoverlo, de incitarlo a cambiar en su favor el curso de la naturaleza? ¿Cómo puede hacerse una idea así debajo de la divinidad? ¿No es una concepción muy primitiva, la más rudimentaria que el hombre jamás se haya hecho? ¿No es rebajar a Dios al nivel de los dioses paganos? ¿No es hacer de El una suerte de Jú-piter un poco más perfeccionado, mezclado en todos nuestros intereses y que se ocupa de conducirlos? ¿Eso no repugna a la idea que todo hombre razonable posee de un ser infinitamente grande, infinitamente poderoso, infinitamente perfecto?" (p.8).

Esta objeción se puede replicar: "*¿Có-mo el deísta puede representarse un Dios que no conoce su criatura? ¡Aquella idea es más grosera y superficial que la otra! Porque en suma, ¿a qué viene ello? Uno se imagina un Dios que no puede atender todo al detalle, que no puede ver las pequeñas cosas; un Dios insuficientemente hábil, ágil, diverso para penetrar hasta el reino de lo individual; luego un Dios limitado, encerrado.* Se dice con ello que es in-compatible con la majestad de Dios el ocuparse de un ser tan pequeño como nosotros. Más ¿no es sobre todo más in-compatible con esta misma majestad que no se ocupe?" (p.9).

Todo el libro, a lo largo de sus ocho capítulos, es una respuesta a esta pregunta, mostrando los ámbitos concretos donde se manifiesta la Divina Providencia: como misterio de fe, en la historia, en la vida personal, en la cruz, sus instrumentos, en la vida de Jesús, para terminar ha-ciendo ver que todo es gracia que procede y nos ordena hacia Dios.

El presente libro se ve confirmado en su temario por el que el Catecismo (nº302) enseña acerca de la naturaleza y fin de la Providencia: "La Creación tiene su bondad y perfección propias, pero no salió plenamente acabada de las manos del Creador. Fue creado «en estado de vía» hacia una perfección última todavía por alcanzar, a la que Dios la destinó. Llamamos Divina Providencia a las disposiciones por las que Dios conduce la obra de su Creación hacia esta perfección".

Hace a la perfección de Dios y de su obra el dar parte a las criaturas libres en el gobierno del mundo en orden al bien del todo y propio. Sobre todo la Divina Providencia se manifiesta en el hecho de sacar bienes de los males físicos y penales y con ocasión del pecado mostrar más aún su bondad y poder en bien de los que le aman. Así lo proclama la Iglesia en el Pregón Pascual: ¡Feliz la culpa que nos mereció tan noble y tan grande Redentor!.

El presente libro nos ayuda a descubrir la acción de la Providencia en el orden natural y sobrenatural, en el ámbito material y espiritual, en el terreno individual y social, concediendo bienes y no evitando determinados males para subordinarlos a sus misteriosos designios. El culmen de la Providencia se muestra en la Encarnación del Verbo para redimirnos asu-miendo el dolor y por medio de la cruz sal-varnos. Es un libro apropiado para ayudarnos a obrar apoyados en la esperanza teologal en estos tiempos difíciles y así cooperar a que se realicen los designios de Dios.

P.MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ

CENTRO CULTURAL LEPANTO, ***Èglise et Homosexualitè*****, Pierre Tèqui Èditeur, Paris, 1995, 40 págs.**

Publicación realizada por el Centro cultural de Lepanto de Roma con ocasión de la aprobación realizada por el Parlamento Europeo y la invitación hecha a los Estados miembros a reconocer el matrimonio homosexual y promover la difusión de la homosexualidad en las instituciones y las leyes de los Estados.

Es una excelente compilación, en cinco capítulos y un apéndice, de lo enseñado no sólo por el derecho divino en la Sa-grada Escritura, la doctrina de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, la condenación de los Papas, los Concilios y el De-recho Canónico, sino también por el derecho natural y la legislación civil que hizo suya en otros tiempos la legislación de la Iglesia sobre este tema. Presenta también los últimos documentos del Magisterio acerca de la homosexualidad, abominación que atenta contra el orden natural, su autor y la fuente de la vida.

En nombre de la no-discriminación se quiere reorganizar Europa sobre otros ci-mientos que los puestos por San Benito, es decir sobre no sobre los Santos Evangelios, sino proponiendo un estilo de vida y un modelo de comportamiento en oposición a la ley natural y a la ley divina. Se in-tenta mal concientizar a través de la legislación civil, considerando normal y con iguales derechos, aquello que es intrínsecamente deshonesto, un verdadero crimen y un grave pecado social que clama al cielo. Este modo de vivir, condenado no sólo por Dios (Sodoma y Gomorra), sino también por las autoridades públicas, es fuente de castigo no sólo para el individuo sino también para la sociedad. Esto ocurre cuando se lo vive no sólo con la anuencia de las leyes sino también de modo privado y oculto.

La raíz de esta mentalidad no es sino el subjetivismo y el relativismo moral, consecuencia de haber desterrado a Dios, fuente única y suprema del orden moral, para erigir al hombre autónomo para de-cidir lo que está bien o mal. Efecto de esta actitud es suprimir las nociones de bien y mal, verdad y mentira, justo e injusto, or-den y desorden, virtud y vicio, para no discriminar y dar derecho de ciudadanía a lo antinatural y antihumano. Negado y combatido el autor del orden natural y so-brenatural se sigue como consecuencia la negación y oposición al orden natural, que es el ámbito donde se desenvuelven últimamente los ataques a la Iglesia, Maestra tanto del orden natural como de las verdades sobrenaturales.

P. Miguel Ángel López

A.A.V.V., ***Un Chemin d'amour. La Familie*****, Pierre Tèqui Editeur, Paris, 1994, 183 págs.**

Los autores –once esposos– con ocasión del Año Internacional de la Familia, han querido referirse y comunicar no una teoría sino su experiencia acerca de los bienes que el Creador ha encerrado en el matrimonio y la familia. Estos bienes que hacen a la felicidad del estado matrimonial han sido y son descubiertos en la medida en que los esposos se acercan al autor y fuente del amor humano y es-ponsal: Dios.

El Cardenal López Trujillo, Presidente del Consejo Pontificio para la familia le hace el Prefacio y concluye el libro con un apéndice que contiene *"La carta de los de-rechos de la familia"* de Juan Pablo II.

Es un libro para ayudar a descubrir los designios de Dios sobre la familia a través de la Iglesia, en particular a través de la iglesia doméstica, es decir, de la familia misma, comunidad de amor a la medida de Cristo. Se caracteriza por ser de una lectura amena, ilustrado con experiencias sencillas pero no menos profundas sobre el Santuario de la vida.

Detrás del enconado ataque que sufre la institución familiar hay un desconocimiento y desvalorización de los grandes bienes entregados por Dios y confirmados por Cristo en el matrimonio. Por este motivo coincidimos en el realce del matrimonio al valorar la misión asignada por Dios al servicio de la vida que brindan es-tos esposos autores de nuestro libro. Servicio a la vida que halla su plenitud en la transmisión de la fe, manifestando así su condición de Iglesia doméstica.

De todas las comunidades es la que está más vinculada al servicio del hombre. Siendo la célula de la sociedad, es el lugar natural donde desarrollamos nuestra condición social y donde somos formados como personas. Para esta tarea es preciso estar unidos a Dios por la vida sacramental. La Iglesia y la sociedad se construyen y reconstituyen a partir de la familia. Su importancia queda nuevamente resaltada en la decisión reciente del Papa Juan Pablo II de incorporar a las Leta-nías Lauretanas la siguiente: "*María, Reina de la familia*".

P. Miguel Ángel López

CONSTANT TONNELIER, *L'Année du Seigneur. Avec les Saints du Carmel*, Pierre Tèqui, Paris, 1995, 914 págs.

La editorial del presente libro ya nos tiene acostumbrados a excelentes publicaciones, que manifiestan por sobre todas las cosas amor a Dios y a la verdad. La obra que comentamos no constituye una excepción.

Como su título y subtítulo ya lo indican, se trata de un recorrido espiritual del año en el Señor y según "los santos del Carmelo". No es propiamente "un lec-cionario litúrgico" (p.14), sino que más bien se presentan para cada día del año, un texto evangélico con algunos comentarios extractados de santos, beatos o personalidades de la Orden del Monte Carmelo. En consonancia con este espíritu carmelitano, se considera el Evangelio como el verdadero centro de toda la Sagrada Escritura. Por ello el texto bíblico que encabeza cada día de este "año del Señor" no puede ser sino un versículo de los Evangelios. Ya decía Santa Teresita del Niño Jesús: "Por encima de todo, es el evangelio el que me alimenta en mis ora-ciones, en él yo encuentro todo lo necesario para mi pobre y pequeña alma. Allí yo descubro siempre nuevas luces, de sentidos escondidos y misteriosos". De los otros libros de la Escritura, los textos más citados son los salmos del salterio litúrgico.

Conviene aclarar que entre los comentadores elegidos para escoger textos y comentarios espirituales figuran Santa Teresa de Avila (1515-1582), San Juan de la Cruz (1542-1591), Santa María Magdalena de Pazzi (1566-1607), Santa Teresa Margarita del Sagrado Corazón de Jesús (1747-1770), Santa Teresita del Niño Jesús (1873-1897), Santa Isabel de la Trinidad (1880-1906), Santa Teresa de Jesús de los Andes (1900-1920); y las venerables Magdalena de San José (1578-1637) y Luisa de Francia (1737-1787), entre otras y otros...

Al final del libro, un índice y una indicación ordenada de referencias bíblicas, facilita bastante la búsqueda del comentario a un determinado texto bíblico.

Por todo lo visto, no queda más que recomendar vivamente la lectura del presente volumen que ciertamente podrá "acompañar cotidianamente la oración personal y comunitaria de numerosos creyentes" (p.11). Para nuestra América Latina de habla hispana el francés constituye para muchos eventuales lectores un real obstáculo. Por ello, esta es otra de las obras de la Editorial Pierre Tèqui, que nos hace anhelar una traducción al español y merecería una publicación en la misma lengua.

P. Rubén Alberto Ederle

TOMASO BUGOSSI, *Interioridad y Hermenéutica*, Gladius, Buenos Aires, 1995, 74 págs.

El autor del presente libro es profesor titular de la Universidad de Génova (Italia), y ya nos es conocido por otras obras filosóficas como *Metafisica dell'uomo e Filosofia dei Valori in Michelle Federico Sciacca, Dall'Oblio al Riconoscimento, Momenti di Storia del Rosminianesimo*. El presente libro, en su versión española, ha sido presentado al público el pasado 23 de abril, en el Salón Presidencia Arturo Frondizi del Colegio Bartolomé Mitre de la Capital Federal, con disertaciones a car-go del mismo autor, y nada menos que de los doctores Alberto Caturelli y Carlos Da-niel Lasa. Invitaron a dicho evento entre otros, el Decano de la Universidad John F. Kennedy. Todo esto habla por sí solo de la importancia del libro que tenemos entre manos.

Dice acertadamente de este libro, el traductor y presentador del mismo, Dr. Carlos Lasa, que cree "firmemente que, tras la lectura de esta densa, profunda y bella obra, el lector no podrá

dejar de interrogarse acerca de su yo, acerca de su desarrollo y su tensión constitutiva hacia el Infinito" (p.11). En efecto "la filosofía indaga cada aspecto cognoscible de la realidad humana, tendiendo siempre a la universalidad del conocer. El filosofar es, por su misma naturaleza, sintético: procede por síntesis y armoniza los resultados de las ciencia. La filosofía es el vértice de la pirámide del conocimiento humano" (p.21), porque ella tiende y conduce a la sabiduría. De allí la clara diferencia en-tre filosofía y ciencia, puesto que "por medio de la ciencia, el hombre «conoce»; a través de la filosofía, «sabe»... Es esta una distinción legítima y necesaria entre el conocimiento científico y el saber filosófico" (p.24).

Por todo este ascenso se va de la cien-cia a la sabiduría y de esta al ser mismo, esto es al contacto de nuestro ser con el Ser, esto es con Dios, pues "la objetividad de la verdad es lo divino en el hombre" (p.27). Y esta experiencia de Dios "incluye el concepto de límite, cuya adquisición es signo de inteligencia, y el rostro práctico de la sabiduría" (p.29). En efecto, quien conoce su límite, culmina conociendo a Dios, comunicando con Él en su interior. En efecto, al volverse el hombre a su inte-rior no hace mera introspección psicológica, pues "la interioridad es develamiento siempre más pleno del sustrato metafísico de mi finitud. Mi mirada se eleva, y al elevarse, se acrecienta la auscultación: la palabra culmina en oración" (p.35), en es-cucha de Dios. "La finitud del hombre re-mite a su causa infinita: es un finito que tiene sed de infinito, que se extiende trascendiéndose. La interioridad funda la autoconciencia, trascendiéndola" (p.36). "Mi interioridad supera inconmensura-blemente mi propio ser, me pone en relación con lo creado, con el Creador" (p.40).

Por esto, el camino a esta interioridad y al mismo Dios, no es otro que la "auscul-tación". El autor afirma justamente que "el silencio es la llave de la interioridad" (p.38). "Ponerse a auscultar la Voz que significa, que da significado a las palabras, que el silencio ha transfigurado, su-blimado" (p.40). Es verdad, como dicen los griegos, que "el hombre no es admitido al banquete de los dioses... Pero no obstante, el hombre se acerca. permanece en la puerta como mendigo, esperando poder recibir «algo». El umbral de esta puerta es aquello que cierra y, a la vez, aquello que abre: es la posibilidad de la comunicación" (p.61) con Dios mismo.

Pero además quien recorre este camino se hace también capaz de «comunicarse» con sus semejantes. "Comunicarse es, ante todo, ponerse en sintonía con el otro... El comunicarse a través de la palabra debe dejar espacio al diálogo interior a fin de permitir, entre ambas interioridades, una comunicación recíproca: el silencio del uno fecunda el ser del otro..." (p.39).

Y "establecida una relación determinante entre el Ser y el lenguaje, el pensamiento, en tanto búsqueda filosófica, es hermenéutica"... Pues "el pensamiento, como pensamiento del ser, es agradecimiento al Ser por el ser, en las múltiples formas que constituyen el pensamiento mismo, desde la lógica a la oración" (p.42), pues "la hermenéutica no es el fundamento sino la continuidad del fundamento" (p.56), que es el Ser, Dios.

Creemos que estas pocas indicaciones son prueba suficiente del nivel y va-lor del presente libro, por el cual felicitamos al autor, y recomendamos vivamente su lectura a nuestro lector. Al mismo tiempo aprovechamos para pedir ya sea a uno ya sea al otro, la profundización, en este mismo contexto, de la «interioridad y hermenéutica» en la Sagrada Escritura. De hecho, y no por caso, Tomaso Bugossi fustiga justamente a quienes tratando los temas planteados en su libro tienen de hecho una ingerencia directa o indirecta en el campo de la actual hermenéutica bí-blica, como Heidegger y P.Ricoeur (pp.53-54). Una tal consideración, sería un merecido broche de oro para este profundo li-bro que presentamos, después de haberlo leído con verdadero gusto y gozo intelectual y espiritual. Lo mismo hemos de de-cir del oportuno apéndice del libro dedicado a las personalidades de Sciacca y Pascal.

P.RUBÉN ALBERTO EDERLE

BUSSER-SEINELDÍN-BREIDE OBEID, M., *2 de Abril. Consideraciones de los Jefes Protagonistas*, Los Nacionales, Buenos Aires, 1995, 45 pags.

Como el título lo indica, estamos ante el testimonio de la verdadera historia, de lo que preparó y aconteció en nuestra pa-tria en aquel glorioso 2 de abril. En efecto, en este lamentablemente escueto librillo, que incluye no obstante un detallado mapa desplegable en su última hoja, se vierten por un lado el reportaje hecho sobre el particular al Coronel Mohamed Alí Seinel-dín, y por el otro, "el trabajo del Sr. Con-traalmirante Carlos Busser con consideraciones sobre el Orden de Operaciones y su ejecución" de "la operación Rosario, realizada el 2 de abril de 1982 para recuperar las islas Malvinas" (p.19).

Ambos son testimonios vibrantes, ya que el primero de los aludidos puede de-cir con justeza que fue él "el primer hom-bre del Ejército Argentino en desembarcar en las Islas Malvinas a las 6 y 25 de la mañana del 2 de abril" (p.6). Por lo mismo, todas sus respuestas tienen el sabor del testigo directo. El entrevistador comenta a Seineldín el hecho de que su Regi-miento (RI 25) se puede ver en un video de la BBC "marchar y cantar aun en el momento de la amarga rendición", y le pregunta el "¿porqué?". A lo que el Coronel contesta, como él sabe hacer, con una respuesta "franca, simple y breve" (p.34): "El secreto es el mando, si el jefe, sea oficial o suboficial, está al frente de sus soldados, la moral va a ser alta. Un día re-corriendo las posiciones encuentro un soldado que era piel y huesos y con la in-tención de evacuarlo lo comienzo a interrogar sobre su estado de salud, para que me diga «mi Teniente Coronel me siento mal» y así sacarlo. Entonces le dije: «¿Có-mo anda soldado?», –«Mal mi Teniente Coronel. Estábamos esperando a los ingleses que desembarquen por el frente y vinieron por la puerta de atrás. Quiero que me traslade a otro Regimiento que pelee en esas posiciones». Ese soldado estaba en el límite de sus fuerzas, cerca de morir por su mal estado..." (p.11). ¡Ésta es la historia verdadera de Malvinas, de la que no nos pueden hablar los cipayos de siempre, pero que sus verdaderos protagonistas escribieron o "escriben" con su propia sangre. De esta historia rebasa la presente obra; de allí su gran valor.

Éstos son los hechos que en "una na-ción confirman y que en cierto modo la vuelven a fundar sobre sus cimientos" (p.1) dice certeramente el Dr. Marcelo Luis Breide Obeid en su acertada presentación del reportaje e informe que comentamos, con los que él mismo está per-sonalmente muy relacionado. Por ello es también verdadero que en el presente libro "veremos los testimonios inéditos de dos hombres que condujeron las operaciones en forma directa, reconquistando para la Argentina su vocación de So-beranía" (idem).

ALBERTO LEIKAM

SANTIAGO ORTIGOSA LÓPEZ, *Fuera de programa. Cuestiones de Ética para padres y alumnos de BUP y ESO*, Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994, 128 págs.

El autor es profesor de filosofía y ética en un instituto de enseñanza media. *Fuera de programa* es el intento de enseñar ética a alumnos de diecisiete años justamente fuera del programa de la asignatura, dejando un poco de lado lo "técnico" de la enseñanza o el rendimiento académico, e internándose en los problemas de fondo de los alumnos y de los padres.

El índice temático se reúne en torno a dos grandes ideas que implican toda una terapia: la maduración de la personalidad (adolescencia, amistad, arte de amar), y el sentido de la sexualidad (procreación, afecto y conocimiento, fidelidad, soledad).

Mediante un tratamiento sencillo y a la vez contundente, el autor analiza los distintos aspectos biológicos, psicológicos y éticos de los planteamientos antes citados. Se propone, como él mismo lo di-ce, mostrar que "es posible ser una persona normal, que es posible la felicidad, que la vida es mejor que la muerte, y que también lo mejor es posible" (p 17).

En su formalidad, el libro está bien

planteado, y si bien su orientación no es directamente de carácter religioso, no está reñido con los principios de la mejor espiritualidad. Viene muy bien para quienes les toca el "mano a mano" con los jóvenes o padres de los mismos, al menos como motivación para saber encarar correctamente algunos temas difíciles.

P. HÉCTOR ALBARRACÍN

B. CAVIGLIA CÁMPORA-ANTONIO VAN RIXTEL, *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, Gladius, Montevideo, 1995, 652 págs.

El Dr. Buenaventura Caviglia Cámpora ha trabajado intensamente para dar a co-nocer este estudio que, en rigor, no es si-no un extensísimo prólogo a la obra del ilustre Padre Antonio van Rixtel, *El Testimonio de nuestra esperanza*, cuyo texto –hasta ahora inédito– se reproduce a partir de la página 445. Loable deuda de gra-titud, abundantemente saldada, para con un sacerdote y una obra que no merecían el silencio.

El libro-prólogo de Caviglia consta en-tonces de tres partes, que no obstante su densidad analítica, se leen con interés y de corrido, habida cuenta la inquietud que el tema suscita y la atención que el autor ha sabido captar.

En la primera de ellas se hace un diag-nóstico severo de los tiempos que corren, equidistante por igual de predicciones optimistas o pesimistas, mas con el único realismo posible para un católico: el que surge de atender y de entender la doctrina de Jesucristo. Resulta por tanto una radiografía actual tan patética cuanto espe-ranzadora, pues ninguna contradicción hay entre tener clara conciencia de los graves males presentes y vivir asistidos por la certeza del triunfo final del Señor.

También en esta primera parte queda presentado el Padre van Rixtel, con cálidos rasgos no exentos de tristeza por las adversidades que debió enfrentar. Pero se advierte con claridad que había algo peculiar en aquel hombre que supo conjugar la honda especulación teológica con la atención de una parroquia humildísima en nuestro país, ubicada en Villa Lugano, nada menos que en los difíciles años com-prendidos entre 1940 y 1943. Los mejores amigos del pueblo –recordaría una vez más ante esta evidencia San Pío X– no son los innovadores o los revolucionarios, sino los tradicionalistas.

Y al cierre de esta parte prima se estampan una serie de consideraciones sobre la Sagrada Escritura –su interpretación, su inerrancia, sus posibilidades exe-géticas– mediante las cuales quiere mostrarnos el autor la licitud de la hermenéu-tica literal-simbólica prudentemente armonizadas. Las referencias a Castellani son explícitas y constantes, sin mengua de la debida atención prestada a los documentos del Magisterio emitidos en los últimos años.

En la segunda parte, el tema central y hegemónico es ya el Libro del Apocalipsis, y en particular la debatidísima cuestión del milenarismo que surge del capítulo XX del sagrado y misterioso texto.

Caviglia se muestra aquí con las dotes necesarias de un estudioso honesto. No ha dejado corriente por revisar, autor fundamental sin leer, resoluciones eclesiales por consultar y opiniones autorizadas por tener en cuenta. Su posición reivindica el milenarismo espiritual de los Santos Padres, tomando distancias del milena-rismo carnal, craso o *kiliasmo*, reprobado en su momento por la Cátedra de Pedro.

También en este aspecto la obra se vuelve tributaria expresa de las enseñanzas de Castellani, como asimismo de las de Alcañiz, Martín Sánchez o Straubinger. Y tratándose de un tema abierto a la libre y responsable dilucidación de los entendidos, ofrece aquí, para ellos, una rica po-sibilidad de debate intelectual; pues el au-tor sabe defender su postura con energía, sin pasar por encima de ninguna recomendación pontificia.

Y por último, en una tercera parte, Ca-viglia toca aspectos candentes –casi que-mantes– pues se introduce en el drama de la Iglesia durante este siglo que se nos acaba, y trata de inteligirlos a la luz de la revelación apocalíptica y de los principales mensajes de las apariciones marianas, desde los de Fátima o La Salette hasta los más próximos a nosotros, como los de San

Nicolás.

No disimula el autor la magnitud de los problemas. Habla de apostasía y de autodemolición, de manifestación de la iniquidad y del humo de Satanás dentro de la Iglesia, de confusiones internas y de oscuridad en el lugar reservado a la Luz.

No atempera tampoco su juicio para señalar desviaciones, errores, rebeldías y herejías formales que se han venido cultivando y exacerbando. Y pone dos ejemplos que resultan bien ilustrativos: la vir-tual supresión de la pena de la excomunión, que ya no se aplica ni en casos gro-seros de ruptura con la Fe, y la forma vi-gente de exponer la verdad y de refutar el error, a veces tan abstracta, difusa e im-personal, que quienes debieran darse por aludidos hacen oídos sordos.

Pero no desespera ni ante la Conducción de la Iglesia ni ante su magisterio ín-tegro y completo –sin fisuras– que desea ver correctamente interpretado en la línea de la Tradición. Pone al fin su confianza en la Divina Misericordia, y en ciertos mensajes y apariciones, ante los cuales debió ser tal vez un poco más selectivo o menos abundante.

Si Caviglia Cámpora perseguía un propósito intelectual con esta obra, esto es, incitarnos a estudiar más y mejor el Libro del Apocalipsis, por cierto que lo ha logrado con creces. Y más aprovecharán sus páginas quienes tengan proximidad con los saberes teológicos y filosóficos.

Mas por encima del siempre lícito y fecundo móvil intelectual, nos parece ad-vertir una urgencia apostólica; pues el au-tor está plenamente convencido de que vivimos tiempos apocalípticos –no en el sentido vulgar y periodístico de la expresión– sino hablando con la mayor propiedad escriturística. Y esos tiempos –los nuestros, los de aquí y ahora– no significan sólo que debamos estar preparados para presenciar la enorme tragedia de la feroz impiedad urdida por el Adversario, sino también que debemos resistir con Esperanza; pues la derrota del Bien no es el final, sino la antesala de la Victoria Últi-ma y Definitiva del Señor.

Ambos móviles, el intelectual y el apostólico, quedan bien cubiertos en estas hojas. Y el lector encontrará en ellas tanto un consuelo para el espíritu como un alimento para la razón. Y una prope-déutica digna para adentrarse en las reflexiones de van Rixtel, que en dieciocho capítulos nos habla de la parusía y del triunfo implacable de Cristo Rey.

ANTONIO CAPONNETTO

ÍNDICE GENERAL

REVISTAS GLADIUS 1 AL 36



1. ÍNDICE TEMÁTICO

EDITORIALES

TEMAS DE TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

VIDAS EJEMPLARES

ACTUALIDAD RELIGIOSA

TEMAS DE DERECHO

TEMAS DE FILOSOFÍA

173. VI CONG.Cat.Arg. Filosofía América y Cristianismo en el V centenario 23, 189-193
174. FABRO, Cornelio Libertad y persona en Santo Tomás 6, 5-32
175. FABRO, Cornelio Prólogo Fenomenológico 23, 107-122
176. FERRO, Jorge N. Josef Pieper. La belleza y la poesía 36, 65-74
177. GAMBRA, Rafael La resignación como virtud cristiana 27, 145-150
178. GUSDORF, Georges Elogio de la Disciplina 23, 161-167
179. HERNANDEZ, Héctor H. Ética y contracepción (un dictamen ético-jurídico 32, 113-121
180. ITURRALDE COLOMBRES Obstinación demoníaca y opción existencial 26, 129-144
181. LASA, Carlos Daniel El hombre kantiano, huérfano de la Gracia 29, 89-100
182. MENDOZA, Rodolfo Presencia de Romano Guardini en el pensamiento occidental 15, 157-165
183. MIHURA SEEBER, Federico Cultura computacional y pensamiento realista 9, 41-57
184. MIHURA SEEBER, Federico La presencia de la verdad en el actual debate ideológico 23, 37-57
185. PADRÓN, Héctor J. Ateísmo en el pensamiento contemporáneo. El nuevo Mito 15, 181-189
186. PETRUZZELLIS, Nicola Retornos imaginarios 5, 49-66
187. PIEPER, Josef Discusión sobre el Celibato 23, 71-73
188. SACCHI, Mario Enrique La soberanía de la verdad en la vida filosófica 19, 45-69
189. SÁENZ, Alfredo La estrategia ateizante de Antonio Gramsci 10, 31-41
190. SÁENZ, Alfredo La eutrapelia 22, 57-86
191. SAENZ, Alfredo La filosofía en la Argentina 33, 91-99
192. WILHELMSEN, Frederick D. La pérdida de la conciencia de la contingencia y el ateísmo contemporáneo 8, 25-36

TEMAS DE POLÍTICA

193. AMITRANO, Eduardo F. Orden social, familia y participación juvenil comunitaria 13, 133-146
194. BARNADA, Luis A. La empresa hispánica según J. C.Goyeneche 15, 131-145
195. BEVERAGGI ALLENDE, W. El monetarismo destructor y la teoría cualitativa de la moneda 15, 109-112

196. BIESTRO, Carlos El Amo y el Esclavo (Dios y el oro ante el corazón del hombre) 29, 15-44
197. BISSO, Alberto E. Ensayo sobre el mayorazgo 21, 99-110
198. BREIDE OBEID, Rafael L. Los cuerpos intermedios 3, 91-112
199. BOSCH, Marco M. ¿Qué es el nacionalismo? 27, 151-153
200. BUSSER, Carlos Recuperación de las Malvinas y Georgias del Sur 15, 5-28
201. CAPONNETTO, Antonio Penetración marxista en Latino América 1, 63-91
202. CAPONNETTO, Antonio El deber cristiano de la lucha 11, 91-112
203. CATURELLI, Alberto América, continente de la esperanza 36, 21-44
204. CATURELLI, Alberto El Principio de Inmanencia y el Nuevo Orden del Mundo 22, 87-136
205. CATURELLI, Alberto Por qué es necesario Malvinizar a Hispanoamérica 23, 5-25
206. CHAFAREVITCH, Igor ¿Tiene Rusia futuro? 14, 127-140
207. CHAFAREVITCH, Igor Pasado y futuro del socialismo 16, 15-48
208. DE ESTRADA, Santiago La Iglesia y la Constitución 11, 35-55
209. DUCROSS, Pierre Elogio de la prisión 21, 177-180
210. FUENTES, Miguel Ángel Amor conyugal y antiprocreación en *Familiaris Consortio* y catequesis pontificias 30, 57-68
211. FUSCHINI MEJÍA, Mario Bases para una política nacional de recursos naturales 13, 87-98
212. GUEYDAN DE ROUSSEL, G. ¿Qué son los Estados Unidos? 12, 95-102
213. GUEYDAN DE ROUSSEL, G. Las Potencias marítimas, el Leviatán y el Estado moderno 22, 137-143
214. GUEYDAN DE ROUSSEL, G. El Americanismo 23, 123-130
215. GUEYDAN DE ROUSSEL, G. El Estado desenmascarado 31, 53-63
216. HERNÁNDEZ, Héctor H. Ateísmo y democracia 12, 107-134
217. HERNÁNDEZ, Héctor H. Naturaleza, orden político y servicio a la Patria 4, 159-166
218. HERNÁNDEZ, Héctor H. El liberalismo económico y Doctrina Social Económica Católica 21, 129-176
219. HOFFNER, Joseph Miseria y esperanza del cuarto mundo 6, 35-51
220. INNOCENTI, Ennio Vida militar y catolicismo 4, 85-140

TEMAS DE HISTORIA

è Los números indican la referencia marginal izquierda del Índice Temático.

2. ÍNDICE DE AUTORES

3. ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO